

Internationale katholische Zeitschrift

10. Jahrgang

Januar 1991

1/91

Ambaum

H.U. von Balthasar †

V. Carraud

D.L. Schindler

Property of
Graduate Theological Union

MAR 26 1991

ta Aeterna

vio Melina

Kirchlichkeit und Moraltheologie

Curt Hohoff

Der Don Quijote des Cervantes

Communio-Verlag

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

in Zusammenarbeit mit

STRUMENTO INTERNAZIONALE PER UN LAVORO TEOLOGICO: COMMUNIO
Im Verlag JACA BOOK, Mailand

SVESCI COMMUNIO
Im Verlag KRŠĆANSKA SADAŠNJOST, Zagreb

COMMUNIO. INTERNATIONAL CATHOLIC REVIEW
Herausgegeben vom Gemeinnützigen Verein COMMUNIO
an der University of Notre Dame/Indiana

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE COMMUNIO
Herausgegeben vom Gemeinnützigen Verein COMMUNIO, Paris

INTERNATIONAAL KATHOLIEK TIJDSCHRIFT
Herausgegeben von V.Z.W. FRATERNITEIT VAN DE BOODSCHAP, Gent

REVISTA CATOLICA INTERNACIONAL COMMUNIO
Im Verlag EDICIONES ENCUESTRO, Madrid

MIEDZYNARODOWY PRZEGLAD TEOLOGICZNY COMMUNIO
Im Verlag PALLOTTINUM, Posen

COMMUNIO. REVISTA INTERNACIONAL CATÓLICA DE CULTURA
Herausgegeben vom INSTITUIÇÃO COMMUNIO, Rio de Janeiro

REVISTA CATOLICA INTERNACIONAL COMMUNIO DE LENGUA HISPANA
PARA AMERICA LATINA
Herausgegeben von EDICIONES COMMUNIO Ltda., Santiago de Chile

COMMUNIO REVISTA INTERNACIONAL CATÓLICA
Herausgegeben von ASSOCIAÇÃO CULTURAL COMMUNIO, Lissabon

التيق : REVUE CHRÉTIENNE INTERNATIONALE, Beirut/Paris

Internationale katholische Zeitschrift. In der COMMUNIO Verlagsgesellschaft mbH. Redaktion: Maximilian Greiner. Anschrift des Verlags und der Redaktion: Friesenstraße 50, 5000 Köln 1, Tel.: 02 21/12 35 53, Fax: 02 21/12 37 54. — Die Internationale katholische Zeitschrift erscheint zweimonatlich. Bezugspreis: Einzelheft DM 14,—; das Jahresabonnement (sechs Hefte) DM 54,—; für Studenten DM 35,—, jeweils zuzüglich Versandgebühr. Für die Schweiz: Einzelheft sfr 13,—; Jahresabonnement sfr 53,—, einzahlbar bei Postscheckamt Basel, Nr. 40-11.07; für Österreich entsprechend S 110; S 450,—, einzahlbar bei Bankhaus Schelhammer & Schattera, Wien, freies S-Konto Nr. 519.185; für alle zuzüglich Versandgebühren. Das Abonnement gilt als verlängert, wenn die Kündigung nicht bis zum 15. Mai bzw. 15. November erfolgt. — Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nur dann zurückgeschickt, wenn Rückporto beiliegt; Besprechungsexemplare nur, wenn sie angefordert wurden und die Rücksendung ausdrücklich gewünscht wird. — Erfüllungsort und Gerichtsstand für Leistungen des Verlags und des Fotosatzstudios: Köln (für die Leistungen der Bonifatius GmbH, Druck · Buch · Verlag: Paderborn).

Satz: Greiner & Reichel, Köln
Herstellung: Bonifatius GmbH, Druck · Buch · Verlag, Liboristraße 1-3, 4790 Paderborn
Vertrieb und Inkasso: Bonifatius GmbH, Paderborn

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

herausgegeben von

HANNA BARBARA GERL-FALKOVITZ, PETER HENRICI SJ
WALTER KASPER, KARL LEHMANN
REINHARD LÖW, HANS MAIER
OTTO B. ROEGELE, CHRISTOPH SCHÖNBORN OP

Redaktionsbeirat:

MICHAEL FIGURA, EBERHARD STRAUB

Schriftleitung:

MAXIMILIAN GREINER

INHALT

Hans Urs von Balthasar †: Der Mensch und das Ewige Leben	3
Vincent Carraud: Die Ewigkeit oder das Leben	20
Jésus Luzarraga Fradua SJ: Das Ewige Leben in den Johanneischen Schriften	23
Jan Ambaum: Hoffnung auf eine leere Hölle – Wiederherstellung aller Dinge? H.U. von Balthasars Konzept der Hoffnung auf das Heil	33
David L. Schindler: Zeit in der Ewigkeit, Ewigkeit in der Zeit. T.S. Eliot, H.U. von Balthasar und das Ideal eines kontemplativ-aktiven Lebens	47

KRITIK UND BERICHT

Livio Melina: Kirchlichkeit und Moralthologie. Anregungen zu einer Re-dimensionierung der Moral	62
Curt Hohoff: Der Don Quijote des Cervantes	81

STELLUNGNAHMEN

Reinhold Sebott SJ: Gedanken eines Priesters zum Zölibat	94
Franz Lüttgen: Die Instruktion vom 24. Mai 1990	94
In eigener Sache	96

Die Mitarbeiter dieser Ausgabe:

Hans Urs von Balthasar †, geboren 1905 in Luzern, gestorben 1988 in Basel; Priester 1936. Autor zahlreicher Werke und Aufsätze, darunter seine Trilogie *Herrlichkeit – Theodramatik – Theologik*. Preisträger u.a. des *Premio Internazionale Paolo VI*; er war Mitbegründer der internationalen *Communio*. – Der Beitrag auf Seite 3 erschien 1972 erstmals im *Konradsblatt*, der Wochenzeitung für das Erzbistum Freiburg.

Vincent Carraud, Jahrgang 1957, Laie, ist Außerordentlicher Professor für Philosophie an der Universität von Caen und stellvertretender Chefredakteur der französischen *Communio*. Den Beitrag auf Seite 20 übersetzte Ulrike Bester aus dem Französischen.

Jésus Luzarraga Fradua SJ, geboren in Bermeo/Spanien, studierte u.a. in München, Oxford und Rom Philosophie und Theologie; Priester 1965; er lehrt Bibelwissenschaft an der Universität von Bilbao/Spanien und ist Gastprofessor an der Päpstlichen Universität Gregoriana und am Bibelinstitut in Rom. August Berz übertrug den Aufsatz auf Seite 23 aus dem Spanischen.

Jan Ambaum, 1949 in Tegelen/Niederlande geboren, Studium der Theologie und Philosophie in Bonn, Priester 1975. Er lehrt Dogmatik am Priesterseminar Rolduc in Kerkrade und ist Gastdozent am Seminar in Den Bosch/Niederlande; Mitglied der Theologenkommmission und Chefredakteur der flämischen Ausgabe von *Communio*.

David L. Schindler, Jahrgang 1943, Laie, lehrt als Außerordentlicher Professor Fundamentaltheologie an der University of Notre Dame/USA, und ist Chefredakteur der nordamerikanischen Ausgabe von *Communio*. Den Aufsatz auf Seite 47 übersetzte Robert F. Kemp aus dem Amerikanischen.

Livio Melina, 1952 in Adria/Italien geboren; Priester. Studium der Philosophie und Moraltheologie in Padua und Rom; er lehrt heute am Institut Johannes Paul II an der Päpstlichen Lateranuniversität in Rom. Reto Nay übertrug den Beitrag auf Seite 62 aus dem Italienischen.

Curt Hohoff, 1913 in Emden geboren, studierte in Münster, Berlin, Cambridge und München Literatur und Sprachwissenschaft; er lebt seit 1937 als freier Schriftsteller in München und ist Mitglied der *Akademie der Künste Berlin* und der *Bayerischen Akademie der Schönen Künste*.

Der Mensch und das Ewige Leben

Von Hans Urs von Balthasar †

Von der alten Sehnsucht und der neuen Genügsamkeit

Es ist etwas sehr Verwunderliches, ganz und gar nicht Selbstverständliches und sicher kein eindeutiges Zeichen des geschichtlichen Fortschritts, daß sich alle alten Völker so vielerlei Gedanken über das »Jenseits« gemacht haben, während der moderne Mensch sich sichtlich dafür kaum noch interessiert. Es ist, als sei ihm eine Sehne durchschnitten worden, so daß er nach dem früheren Ziel nicht mehr laufen kann, als seien ihm die Flügel gestutzt, sei in ihm das geistige Organ für die Transzendenz verkümmert. Woher mag das kommen?

Die alten Völker hatten ja durchaus auch ihre irdischen Interessen, sie bauten ihre Häuser, Paläste, Tempel, organisierten ihre Staaten, führten ihre Kriege, schrieben Geschichte und dichteten Epen und Dramen: aber alles das schien ihren Hunger nach Dasein und Tätigkeit nicht zu stillen, sie träumten von einem anderen, ewigen Leben. Dabei waren die Vorstellungen, die sie sich davon machten, äußerst mannigfaltig, nicht nur von Volk zu Volk, sondern auch innerhalb des gleichen Volkes; die Bilder vom Jenseits wechselten, widersprachen einander auch oft, aber nur höchst selten fehlten sie ganz. Wenn Fortleben – in welcher Weise auch immer – geleugnet wurde, dann zumeist von einzelnen Philosophen, die außerdem fast immer einer späten desillusionierten Epoche angehörten.

Es ist zugleich belehrend und rührend, sie aufzureihen, die Versuche dieser alten Völker, über die Mauern des vergänglichen Lebens hinauszublicken auf jenes geheimnisvolle Umgreifende hin, von dem niemand sich eine exakte Vorstellung machen kann. Wir haben, wenn wir diese Reihe abschreiten, irgendwo das Gefühl: An allen diesen Versuchen stimmt etwas, aber etwas anderes – vielleicht das meiste – stimmt nicht. Wie jedoch das an jedem Bildversuch Stimmende mit den übrigen zusammengereimt werden kann, ist wiederum unersichtlich.

Weit verbreitet ist die Vorstellung eines schattenhaften Weiterlebens – soll man sagen: Vegetierens? – der Gestorbenen; oft sucht man ihnen zuzuhelfen, indem man Speisen auf ihre Gräber stellt, damit sie sich in ihrer Hinfälligkeit daran stärken. Odysseus ist zur Unterwelt abgestiegen und hat den Schatten-seelen eine Schüssel Blut zu trinken hingestellt, auf daß sie sich für einen kurzen Augenblick an das vergangene Leben erinnern. Das frühe Judentum hatte, wie viele andere Völker, ähnliche Vorstellungen. Der Tote ist freilich tot, aber

er ist deswegen doch nicht nichts. Er ist der gleiche, in einem andern Zustand, einem wenig beneidenswerten, und der Lebende fühlt ein scheues Mitleid mit ihm: Vielleicht könnte man ihm helfen.

Die Vorstellung kann sich auch umkehren: Der Tote ist aus dem beklemmenden Wechsel, der ängstlichen Ungewißheit des Irdischen übergegangen in einen dauernden Zustand. Seine Ruhe ist erquickend, vielleicht ist sie auch nicht einsam: er ist »zu seinen Vätern versammelt«, ruht im »Schoß Abrahams«: dann erscheint Totsein gegenüber dem immerwährenden Sterben und Abschiednehmen hienieden wie eine Art immerwährendes Lebendigsein.

Aber zwischenhinein fährt der Gedanke nach einer überzeitlichen Vergeltung: Der Frevler und der ungerecht Leidende können im Jenseits nicht das gleiche Los haben. Etwas von seinen Taten folgt dem Menschen nach; und sicherer, als daß das Gute belohnt wird, ist, daß er das Arge, mit dem er die Weltordnung gestört hat, abbüßen muß. Sonst müßte er in alle Ewigkeit zusammengekettet bleiben mit seiner Bosheit, wie ein Lebendiger mit einer faulenden Leiche.

Hier entspringt die Vorstellung der qualvollen Reinigungsorte, und noch unmittelbarer der Mythos der Seelenwanderung. Er ist dunkel und kann kaum bis zum Ende durchgedacht werden: Der Schuldige muß in eine neue Existenz, um früher Verbrochenes zu büßen: Ist die schlimmere, die erschwerte Existenz als solche denn schon die Buße? Oder wird ihm — aus welcher Gnade? — irgendeine Existenz angeboten, in der er Gelegenheit erhält, sich besser zu benehmen? Was geschieht, wenn er die Gelegenheit wieder versäumt? Gibt es ein endgültiges Ja und Nein? Und wie kann einer für eine Schuld büßen, von der er in der jetzigen Existenz nichts mehr weiß? Ist er überhaupt der gleiche? Der Gedanke, von einer notwendigen Forderung ausgehend, verirrt sich ins Ausgewlose.

Oder soll man sagen, der Mensch sei in Wahrheit eine Seele, die sich im vergänglichen körperlichen Leben in einer Fremde, einem »Grab« befindet und durch den Tod daraus erlöst wird? Aber dann muß das Leibliche mit Irrtum und Schuld zusammenhängen, und dieser Gedanke will uns nicht befriedigen: es war trotz allem etwas Gutes, gelebt zu haben, nicht alles vom Erlebtem möchten wir vergessen, auf ewig vermissen.

Aber hängen wir nicht zu sehr an unserem Ich? Ist es nicht Egoismus, in alle Ewigkeit immer dieses gleiche, enge, bei sich selbst verweilende Ich sein zu wollen? Bestünde die wahre Erlösung nicht eher darin, endlich aus dem Kerker dieses Ich auszubrechen und sich im All-Leben mit dem zu vereinen, was in diesen ungezählten Einzelwesen das Eigentliche, Bleibende, Wertvolle ist? Sollten wir nicht schon hienieden damit anfangen, unser Ich zu sprengen, unsere kleinen egozentrischen Standpunkte zu übersteigen und von der Warte des Allgemeinen, für alle Gültigen zu urteilen, zu fühlen, zu handeln?

Keiner dieser Gedanken der alten Völker ist vollendbar, überall stößt das Ta-

sten im Finstern an eine Wand. Und man kann die verschiedenen Gedanken auch nicht zusammenaddieren, um in der Summe die Wahrheit zu errechnen. Sie widersprechen einander. Aber welch ein Suchen! Welch unermüdliches Abschreiten des Kreises, ob nicht doch irgendwo die befreiende Türe sich fände! Welches Interesse am Sinn des Daseins, bis zur Herausforderung gegenüber den unbekannten Göttern, daß es mit dieser Sterblichkeit sein Bewenden nicht haben kann, daß der runde Sinn gefunden werden muß, koste es, was es wolle.

Woher aber nun diese Genügsamkeit heute? Man fragt nicht mehr, man lebt dahin und kostet, so gut es geht, den Augenblick aus. Es ist einem egal, ob das Dasein mit dem Tod aus ist oder nicht. Man geht im Betrieb auf, Geldverdienen oder auch Entwicklungshilfe, man gönnt sich vielleicht mit Drogen eine kleine Exkursion in ein Traumparadies, man läßt sich vom bequemen Strom der Evolution dahintragen und ist schon zufrieden, wenn man sein winziges Scherflein zu einem (sehr fraglichen) Glück einer kommenden Menschheit beigetragen hat. Nicht alle sind so genügsam, aber doch sehr viele. Weshalb?

Es wäre nicht unmöglich, daß das Christentum Schuld daran trägt. Es hat auf eine Frage nach dem Sinn von Leben und Tod vom Osterereignis her eine so unerhörte Antwort gegeben, daß es gleichsam alles Tasten und Suchen der Menschheit auf sich hin konzentriert hat. Es fordert aber den Glauben, und der wird dem Menschen sauer.

Verweigert er aus irgendwelchen Gründen das Ja zu Jesus Christus, so müßte er auf eigene Faust weitersuchen, und er fühlt: es lohnt sich jetzt nicht mehr. Die ganze Landschaft ist bereits durchstreift, es gibt nichts Neues mehr zu entdecken. Lassen wir's sein. Begnügen wir uns mit dem bißchen, was sicher ist: unserem sterblichen Leben. Das Christentum ist auch in dieser Hinsicht eine gefährliche Sache: »Wer nicht hat, dem wird auch noch genommen, was er hat.« Es macht eben ganze Sache. Wie Gott im Auferstandenen ganze Sache macht, wollen wir im nächsten Abschnitt betrachten.

Der Auferstandene: Ichsein in Gott

Die bedrängende und unlösbare Frage: Hört dieses Ichsagen – das uns das Leben lang begleitet und uns das eine Mal als eine Fessel, ein Kerker erscheint –, hört es mit dem Tod auf oder dauert es fort? Fortdauer braucht dabei nicht zeitlich genommen zu werden, als strömte nach dem Tod der Zeitfluß unabsehbar weiter; es soll einfach besagen, daß unser Ichsagen und Ichsein mit dem irdischen Leben nicht abgetan ist.

Es nützt uns nichts, eine Unterscheidung zu versuchen zwischen einem höheren und einem niedrigeren Ich (einem monumentalen und einem phänomenalen, oder wie immer man das ausdrücken mag), die Frage kehrt trotzdem

wieder. Und sie quält uns, denn irgendwo wissen wir: Wenn unser Ichsagen aufhört, dann verliert alles – Welt und Mitmensch und Gott selbst – sein Interesse, nichts ist dann mehr für uns da; aber wir wissen auch: solange wir den Standpunkt nicht überschritten haben, auf dem wir alles auf unser Ichzentrum beziehen, an der Wirkung messen, die es auf uns macht, sind wir nicht wahrhaft frei, nicht wahrhaft erlöst zur Wirklichkeit, wie sie an sich selbst ist. Wir können von einer Lösung träumen. Etwa so: es ist der beschränkte Körper, der uns zwingt, immer bei uns selber zu sein, alles auf uns selber zu beziehen: wie der Körper auf heiß und kalt, süß und sauer reagiert, so die im Körper lebende Seele auf sympathisch und unsympathisch, interessant und langweilig usw. Sind wir diesen Körper einmal los, dann wird vielleicht unsere Seele groß offenstehen für alle Dinge, wie sie in sich sind, sie wird dann reine Ekstase ins All sein und so an der ganzen Wirklichkeit teilhaben. Aber diesem Traum muß man sogleich die ernüchternde Frage entgegenstellen: Kann eine so ekstatische Haltung dann noch ihrer selbst bewußt sein? *Wer* ist es, der so für alles offensteht? Wenn dieses Ich sich nicht mehr als Ich erfährt, kann es dann überhaupt noch etwas erfahren? »Ich« oder »nicht mehr Ich«: das ist die Frage!

Es gibt einen einzigen Punkt in der Geistesgeschichte der Menschheit, wo dieses tödliche Entweder-Oder überstiegen ist: Jesus Christus, der jenseits des Todes seiner Kirche als lebendiges Ich begegnet. Aber als ein Ich, das »zu meinem Vater und zu eurem Vater« auffährt.

Warum ist für Christus das Ichsein und Ichsagen in keiner Hinsicht eine Fessel, von der ihn der Tod befreien müßte? Weil er nur insofern ich sagt, als er weiß, daß der Vater zu ihm du sagt. Er ist kein Ich für sich selbst, sondern er ist ein Ich für den Vater, der ihn will, ihn »braucht«, um an ihm »sein Wohlgefallen zu haben«. Der ihn liebt, und zwar nicht zufällig, so daß er auch einen anderen lieben könnte oder keinen oder nur sich selbst, sondern der ihn liebt als den Ausdruck seiner ewigen absoluten Liebe, die ohne ihn nicht Liebe sein könnte.

Wenn der Sohn Gottes bei sich selbst ist, dann ist er bei der Liebe des Vaters. Und weil der Vater ihm »alles geschenkt« hat, hat er ihm auch gegeben, eigenes Zentrum und eigener Ursprung zu sein; er braucht sich nicht bloß immerfort passiv beschenken zu lassen, sondern kann ebenso schöpferisch-aktiv sein wie der Vater: sie können sich ihre gegenseitige Liebe ebenbürtig beweisen, indem der Heilige, göttliche Geist der Liebe, ein einziger, aus beiden hervorgeht.

Müßte der Sohn Gottes sich ewig nur als das Geschenk des Vaters an ihn verstehen, so läge darin etwas Demütigendes. Immer nur danke sagen zu müssen, kann enttäuschend sein, man möchte auch einmal aus dem eigenen Innersten ein ganz großes Geschenk machen. So wie Mann und Frau in Zeugung und Geburt des Kindes einander das unerhörte Geschenk eines Dritten zwischen ihnen machen können. In Gott sagt der Sohn »danke, daß ich sein darf«

so, daß er dem Vater die ganze Gottheit zurückschenken kann: als der Heilige Geist der Liebe, der ausgeht vom Vater und vom Sohn.

Und nun ist der Sohn Mensch geworden und ist als Mensch in Kommunikation (Verbindung, Anteilnahme) mit der ganzen geschaffenen Welt und mit allen Wesen in ihr. Mit uns allen, die wir an der Enge und Bedrängnis unseres Ich leiden und gerne ausbrechen möchten ins Offene und Ganze. »Erlösung« durch den Sohn heißt nichts anderes, als daß er, mit uns kommunizierend, alles auf sich genommen hat, was an unserem Ich-sagen schuldhaft, egoistisch, selbstbezogen ist – das Erlebnis dieser tausenfachen Enge hat er am Kreuz durchgetragen –, um uns in die Weite seines dankenden und liebenden Ich-sagens hinauszuführen.

Wir können, wenn wir ihn in uns gewähren lassen, aus Gott dem Vater wiedergeboren werden, das heißt, wir können dem liebenden Gott unser Ich so verdanken, wie der Sohn es tut. Er läßt ja Magdalena »seinen Brüdern melden: ›Ich fahre auf zu meinem Gott und zu eurem Gott.« Er tilgt den Abstand zwischen sich und uns. Und er nimmt uns hinaus in das Wehende des göttlichen Geistes: »Alle, die sich vom Geist Gottes treiben lassen, sind Söhne Gottes.«

Aber weil wir Söhne sind, empfangen auch wir diesen Geist nicht nur passiv, sondern können in der offenen Weite des göttlichen Geistes leben, wirken, schöpferisch produktiv, so daß wir unser Leben und Tun und Lieben für Gott selbst zum Geschenk und zur würdigen Antwort werden lassen. Wenn wir in unserem Ich uns ganz Gott verdanken, dann wird auch Gott uns für alles danken, was wir ihm an gottgemäßen Leben und Tun zurücksenden.

Die ganze Welt ist in Christus zu Gott hin geöffnet worden. Gott schenkt uns diese Welt als den Bereich unseres Lebens und freien Wirkens, und wir können, in dieser Welt nach unserem Vermögen wirkend, sie nach Gottes Gedanken gestaltend, Gott etwas zurückgeben, was er als ein Geschenk von uns nimmt.

Daß Gott dreieinig ist, ist also nicht nur ein abstruses Dogma, von dem man nichts versteht. Es ist für uns die Wahrheit auf Leben und Tod. Wenn Gott es nicht ist, wissen wir keine Lösung für unser Ich. Wenn er es ist, können wir uns als Ich bejahen, weil Gott du zu jedem von uns sagt, und weil wir in diesem Ich-Du ermächtigt sind zu einem echten Wir im Heiligen Geist.

Der Auferstandene: Das Seligwerden des Leidens

Das Leiden dieser Welt ist entsetzlich. Es bricht in jede Existenz ein: als Enttäuschung, Ohnmacht, Krankheit, Tod der Geliebten, eigener Tod, aber es häuft sich in manchen Existenzen so, daß bei ihrem Anblick nicht nur ihr eigenes Dasein, sondern alles Dasein sinnlos, ja dämonisch erscheint. Jede Theodizee versagt, sie wirkt naiv angesichts der Furchtbarkeit des Daseins. Und je

sensibler die Menschheit für das Leiden der »Erniedrigten und Beleidigten« wird, desto weniger überzeugen die Verteidiger Gottes. Es gäbe höchstens eins: daß Gott sich selber verteidigt.

Er hat das einmal getan, als der Auferstandene seine Wundmale gezeigt hat. In diesen Wundmalen liegt ja nicht bloß das bißchen Schmerz, das ein Gekreuzigter – einer unter Hundertausenden – während drei Stunden ausstehen mußte, sondern der Schmerz der ganzen Welt. »Unsere Schuld und unsere Schwären hat er getragen«, weil »Gott ihn für uns zur Sünde gemacht hat«, weil »er sein Leben als Schuldopfer für alle dahingegeben hat«.

An dieser Aussage: »für uns alle« hängt der ganze christliche Glaube. Wie es ihm, dem Sohn Gottes, möglich war, sich zum wirksamen Mittelpunkt des ganzen Weltleids mit seiner Sinnlosigkeit, seiner »Gottverlassenheit« zu machen, können wir nicht durchschauen. Aber sicher hat er seine Wundmale nicht gezeigt als die Narben eines privaten, individuellen Leidens unter anderen, sondern als die Symbole des durchgestandenen Weltleids überhaupt. Jenseits von Tod und Hölle – das heißt von endgültiger Gottferne – taucht er mit diesen Wundmalen im Licht auf. Das Ausgangslose hat einen Ausgang.

Und nicht nur das: Das Ausgangslose, Vergebliche, in der Finsternis des Erlebtwerdens Fürchterliche, erweist sich am Ende gerade als der Weg, der Sinn und Nutzen, das Barmherzige. Es nicht zu glauben, aber der Glaube allein erfaßt es.

Was erfaßt er denn? Daß im innersten Punkt alles Leidens – dort, wo der einzelne mit seinem Bewußtsein nicht mehr heranreicht oder wo er nichts als die Sinnlosigkeit und die Unerträglichkeit der Schmerzen erlebt – einer steht, der aus reiner Liebe zu Gott und der Welt sich ins Unerträgliche hat verfügen lassen. Aus Liebe zu Gott: weil das Nein des freien Menschen Gott gegenüber am Ursprung des Leids steht, und Gott im Zentrum des Leids die Liebe zu ihm erblicken soll; aus Liebe zur Welt, weil dieser Leidende in der Solidarität mit allen Leidenden dem Schrecken der Einsamkeit die Spitze und die Giftzähne ausbricht: keiner kann mehr sagen, er sei im Sinnlosen verlassen: einer ist mit ihm zusammen, der im noch Sinnloseren noch verlassen ist.

Natürlich hat eine solche Solidarität letztlich nur Sinn, wenn sie nicht nur eine Gebärde von Mensch zu Mensch ist; eine solche kann rührend sein, sie kann vielleicht auf Augenblicke und eine Strecke weit Licht in ein fremdes Leid hineintragen, da jemand dem Leidenden sagt: »Ich bin bei dir, ich versuche, dich zu begleiten ...«, aber irgendwann erlischt dieses Licht, und die Ohnmacht rein menschlichen Begleitens wird offenbar. Der Leidende kann nicht mehr eingeholt werden.

Nein, es muß wirklich die Gebärde Gottes auf den Menschen zu sein. Und in Jesus Christus, dem Gekreuzigten, spricht Gott dem Menschen sein letztes, verstummtes Wort zu. So eindringlich, weil es so stumm ist. Reden würde längst nichts mehr nützen. Beteuerungen, Tränen des Mitleids sind der Situati-

on nicht gewachsen. Die einzig noch tragende Sprache ist die des Seins. Des Mitseins. Im nicht mehr Sagbaren. Im Unerträglichem. In jener Einsamkeit, die das äußerste Leiden schafft, und wo auch die Worte, die mit »Mit-« beginnen, zerbrechen.

Gott selber muß seine Theodizee erfinden. Er muß sie bereits erfunden haben, als er die Menschen mit Freiheit ausstattete, mit der Fähigkeit (und deshalb mit der Versuchung), nein zu ihm, zu seinem »Gebot« zu sagen, lieber für sich als für Gott zu existieren und sich damit ins Sinnlose und Unerträgliche zu verlieren. Schon da muß er eine »unmögliche Möglichkeit« im Sinn getragen haben, dem Menschen auch in die äußersten Konsequenzen seiner menschlichen Freiheit hinein folgen zu können. Die Gestalt des Nein, das Leiden, durch ein tieferes Ja zu untergreifen und zu einem Ausdruck der Liebe umzuwerten.

Erst jetzt ist es heraus, daß Gott wirklich Gott ist – so frei, daß er den Menschen ganz frei lassen kann – und daß die Welt wirklich Welt, nämlich so »mündig« ist, daß sie sich auf eigene Verantwortung auch ins Widergöttliche, Sinnlose verirren kann. Erst jetzt werden der Freiheit auf beiden Seiten keine Schranken mehr gesetzt. Erst jetzt wird der leidende Mensch durch den mächtigen Gott nicht mehr überwältigt, sondern die Welt kann mit ihren ganzen Abgründen und Schrecken, mit ihrer ganzen Absurdität und Grausamkeit im Schoß des Absoluten aufgefangen und gerechtfertigt werden. Je tiefer das Leid, um so nochmals tiefer erweist sich die Liebe. Sie ist das Je-Tiefere, uneinholbar. Und dort, im Je-Tieferen, geschieht die Wende, die Auferstehung der Toten, die Rechtfertigung und Sinnbegabung des Sinnlosen.

Keine Religion hat dem Leiden einen ewigen Sinn abgewinnen können. Religionen sind für gewöhnlich Rezepte gegen das Leiden: Wie man sich darüber erhebt, wie man fühllos dafür wird, wie man das Weltleid als die notwendigen Schatten ansehen kann, durch die ein Gemälde noch schöner wird. Das ist Flucht oder Ausflucht. Das Christentum blickt dem Leiden mitten in den Augenstern und mißt sich mit ihm.

Der Gott, der »jede Träne trocknen wird«, ist nicht einer, der selber von Tränen nichts weiß. Er hat über Jerusalem geweint und »in den Tagen seines Fleisches mit lautem Geschrei und Tränen Flehrufe« zum Himmel gesandt und »im Leiden den Gehorsam gelernt«. Er weiß, was all das heißt. Die Welt, die er zu sich heimholen wollte, sollte alle ihre Möglichkeiten entfaltet haben, damit auch Gott Gelegenheit hätte zu beweisen, daß er – jenseits unserer Ohnmacht und mit ihr zusammen – allmächtig ist.

Der Auferstandene und die Gemeinschaft der Heiligen

Der Herr hatte seinen Tod und seine Auferstehung vorausgesagt, als er aber den Jüngern lebendig begegnete, wollte keiner es wahrhaben. Es schien ihnen unmöglich, daß die Auferstehung der Toten mitten in der geschichtlichen Zeit, während sie noch weiter dem Tode entgegenlebten, beginnen könnte. Für einen Juden war »Auferstehung der Toten« und »Ende der Zeit« dasselbe. So also erschien Jesus allein auf der andern Seite des Todesgrabens zu sein und die Jünger alle diesseits.

Aber Jesus ist der Mensch für die anderen Menschen; wo er ist, ist er nie allein. Die Urkirche weiß das schon, wenn sie – in ganz alten Texten – bekennt, Jesus sei »für uns« gestorben und auferstanden. Und bei Johannes spricht Jesus die Verheißung aus: »Wo ich bin, dort wird auch mein Diener sein; wenn einer mir dient, wird ihn der Vater ehren.« Und noch stärker: »Vater, ich will, daß, wo ich bin, auch die bei mir seien, die du mir gegeben hast, damit sie meine Herrlichkeit schauen, die du mir gegeben hast.« Den trennenden Todesgraben schließt er ausdrücklich: »Ich werde euch nicht als Waisen zurücklassen. Noch eine kleine Weile, und die Welt sieht mich nicht mehr; ihr aber seht mich, weil ich lebe und ihr leben werdet.«

Nicht nur durch seine sichtbaren Erscheinungen, die ja vorübergehende sind, sondern durch sein ganzes Sein als Auferstandener stiftet er also, von jenseits des Todes her, neue Gemeinschaft: die eigentliche Gemeinschaft der Heiligen entsteht hier. Die »Heiligen« sind jene, die durch die Selbsthingabe Jesu in seinem Tod »geheiligt« oder »geweiht« worden sind, sofern ihnen ihr altes, egoistisches Ich am Kreuz grundsätzlich zerbrochen und der Vergangenheit anheimgestellt worden ist.

Ob sie es wollen, wissen, verstehen oder nicht: Sie sind auf eine höchst geheimnisvolle Weise mit ihm zusammen jenseits des Grabens. Was sie noch sterben werden, ist nicht der große Tod, den er ein für allemal für sie vorweggestorben ist. So kann die alte Kirche gar nicht anders, als das Ergriffenwerden durch die Wirklichkeit Christi bei der Taufe als ein Mitsterben und Mitauferstehen mit ihm zusammen beschreiben. Die Glaubenden sind durch Gott »aus der Gewalt der Finsternis gerettet und in das Reich des Sohnes seiner Liebe versetzt«.

Darum ist es, von der Welt aus gesehen, schwer oder gar nicht zu sagen, »wo« sie eigentlich sind. Natürlich sind sie »in der Welt«, und Jesus bittet den Vater nicht, er »möge sie wegnehmen aus dieser Welt«, und auch Paulus sagt den Korinthern, er könne sie nicht aus dieser Welt wegverpflanzen. Trotzdem sind sie »zur Stadt des lebendigen Gottes, zum himmlischen Jerusalem hinzutreten«, haben dort ihr »Bürgerrecht« und sind insofern »Fremdlinge« in dieser Sterblichkeit.

Die »Welt« kann das nicht verstehen, ja die Christen selbst verstehen es

kaum, daß sie seit der Auferstehung Christi, des »Erstlings«, schon im ewigen Leben angesiedelt sind. Die Welt meint, dies sei ein Widerspruch, oder wenn man sich für den Standort im ewigen Leben entscheide, dann habe man »die Erde verraten«. Sie weiß eben nicht, daß der leibhaft Auferstandene die Welt selber schon mitgenommen hat zu Gott. Ihr eine Tiefe und Weite verliehen hat, die ihr gehört, obschon sie es nicht weiß. Daß nunmehr zwischen Erde und Himmel der Abstand und die Unterscheidung aufzuhören begonnen hat. Daß, wie es heißt, »die trennende Scheidewand niedergerissen« worden ist.

Weil aber in jenem »Reich des Sohnes seiner Liebe« das Grundgesetz die Liebe ist, gibt es dort (nach dem Wort des heiligen Chrysostomus) »das kalte Wort mein und dein« nicht mehr, in Gott hat man alles gemeinsam, weil Gott alles gemeinsam hat und alle Gott gemeinsam haben, jeder auf seine unverwechselbare, persönliche Weise. Aber jeder hat dort auch an der persönlichen Weise aller andern Anteil, ohne daß die Personen deshalb ineinander verschwimmen. Das macht gerade den Reichtum und die Seligkeit des Himmels aus. Wer auf Erden schon an diesem ewigen Staatswesen teilhat, vermag am verborgenen (und zuweilen auch ahnungsweise sichtbaren) »Kommunismus« der göttlichen Güter teilzuhaben. Nicht allein Christus hat die Macht erhalten, die fremden Lasten zu tragen und dafür an den Gnaden Gottes Anteil zu geben, sondern – in ihm und durch ihn – auch alle, die nach seiner Auferstehung in Glaube, Hoffnung und Liebe am ewigen Leben Anteil erhalten. Man kann nicht Anteil erhalten ohne die Macht, Anteil zu geben. Und je mehr man Anteil erhält, das heißt, je mehr man in die Gesinnung Jesu Christi hineinwächst, der nur für die andern dasein will, desto wirksamer kann man auch Anteil geben: durch sich hindurch an Gott.

Man müßte hier auch noch bedenken, wie eng Tod und Auferstehung Jesu mit seiner Eucharistie zusammenhängen: Nur indem er für alle stirbt und zu Gott hin aufersteht, kann er sich selbst (und in sich den dreieinigen Gott) an alle verteilen, damit alle durch die Eucharistie ebenfalls an der eucharistischen Gesinnung und Wirkkraft Jesu Anteil bekommen. Wenn wir den Herrn im Sakrament empfangen, erhalten wir etwas von seinem eucharistischen Zustand und der damit verbundenen Vollmacht, wirksam für andere zu sein.

All dies ist heute in Gefahr, verkannt und vergessen zu werden, und doch steht es im Mittelpunkt des Katholischen. Eucharistie wird immer zwischen Himmel und Erde gefeiert, wie damals am See Tiberias, als Jesus das Frühmahl bereitet hatte und die Jünger aufforderte, ihre Fische zum gemeinsamen Mahl zu bringen. Ein solches Mahl stiftete zwischen ihnen eine überzeitliche, aus ewigem Leben gespeiste Gemeinschaft.

Man pflegt (auch das kommt aus der Übung) einzelne Heilige anzurufen, von denen man erfahren hat, daß sie viel bei Gott vermögen. Aber wer weiß, wo die Schar der bekannten Heiligen übergeht in die Schar der unbekannten, die ebensoviel »Macht« bei Gott haben? Wo die Schar der schon gestorbenen

Heiligen übergeht in die Schar derer, die auf Erden vorweg im Himmel leben und gewiß nicht weniger bereit sind, all das Ihrige mitzuteilen?

Viele, die verborgen in Klöstern beten und sich hingeben, gehören sicher dazu. Und viele mitten im Trubel der Welt. Und viele, die ein unbegreifliches Leiden – Konzentrationslager, Deportationen, Hunger, Folter, Krankheit – ohne Auflehnung hinnehmen und es (sie wissen nicht wie) in den unbekannten Schatz von Weltleid hineinlegen, dessen Verwalter Gott ist, zugunsten aller. »Keiner lebt und stirbt für sich allein.«

Welch ungeheuerliche Alchemie ist die Zubereitung des Weltheils. Gewiß sollen wir mithelfen, sichtbare Not zu lindern, aber vergessen wir dabei nicht, daß wir, wenn wir in der selbstlosen Liebe leben, viel mächtiger sind, die Welt innerlich zu verwandeln, als wir ahnen. Gerade die Entmachteten, die sich kaum mehr etwas zutrauen, die Kranken, Alten, andern zur Last Fallenden, sind es, ohne es zu wissen, am meisten. Christen müssen es ihnen sagen.

»Sie segnend schied er von ihnen«

Mit diesen Worten schildert Lukas im Evangelium das geheimnisvolle Ereignis der »Himmelfahrt« oder, wie Johannes es nennt, des Hingangs zum Vater. Es ist der notwendige Abschluß der ganzen Bewegung, die in den Abschiedsreden ganz schlicht beschrieben wird: »Ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen; nun verlasse ich die Welt wieder und gehe zum Vater.« Ausgegangen ist das Wort, der Sohn vom Vater, um »die Welt zu retten«, sie in den Bereich der Liebe Gottes einzubeziehen, ihr diese Liebe bis in die untersten Fundamente einzustiften; zum Vater zurück kehrt das Wort Gottes, der Sohn, um den Seinigen – und wer gehört nicht schließlich dazu – »eine Stätte bei Gott zu bereiten«.

Die geistige Bewegung Gottes, seine freie Gebärde auf uns zu, versichtbart und übersetzt er in die sinnenhafte Bewegung: Kommen und Gehen. Jesus erklärt seinen Jüngern ausführlich, daß sein »Gehen« keine Distanzierung bedeutet, im Gegenteil, es ist die Voraussetzung für ein viel innigeres Kommen und Bei-ihnen-sein. Aufgehoben wird jene Distanz, die zwei Menschen, jeder in seinem Leib, auf Erden auch in Freundschaft und Liebe immer haben: schon hat der Herr seinen Leib in Speise und Trank verwandelt und geht – wie durch geschlossene Türen – in das Innere der an ihn Glaubenden ein.

Aber indem er zum Vater zurückkehrt, wird er uns nicht nur seinen Leib, sondern auch seinen Geist einsenken, dieser Geist aber geht gemeinsam aus ihm und aus dem Vater hervor, deshalb kann er ihn nur in der Einheit – der Wiedervereinigung – mit dem Vater aussenden. Bei Johannes verheißt der Herr beides: er werde den Vater bitten, ihnen den göttlichen Geist zu senden, und er selber werde ihn ihnen senden. So wird das Pfingstfest (bei Lukas) ge-

radezu zu einem Beweis für die Gottheit des Sohnes: Denn nun erkennt die Kirche, daß Jesus, zum Vater auffahrend, des göttlichen Geistes ebenso teilhaft ist wie der Vater und ihn vom Vater her und mit dem Vater zusammen über die Welt ausgießen kann.

Sein »Scheiden« ist also nur die Vorbedingung, noch näher bei uns sein zu können, oder besser gesagt: uns noch näher in die Sphäre göttlicher Liebe einzubeziehen. Dafür bürgt die große Segensgebärde, mit der Jesus Christus, nachdem er sein Werk vollbracht hat, der Welt entschwindet. Wir wissen kaum mehr, was im Rahmen der biblischen Offenbarung segnen heißt. Wir wissen es so wenig mehr, daß manche etwas altertümlich Magisches darin erblicken, das heute gründlich entmythisiert werden muß, und von dem dann nicht viel anderes mehr übrigbleibt als ein frommer Wunsch, die Anempfehlung eines Menschen an Gottes Gnade. Mehr scheint ein Mensch für den anderen nicht zu vermögen, als ihn darauf hinzuweisen, daß Gott allein vermag.

Es gibt heute viele Priester, die ihre Vollmacht des Segnens nicht mehr wahrhaben wollen und die, anstatt die Gemeinde zu segnen, sich selber und die Gemeinde dem Segen Gottes anempfehlen. Aber das ist nicht biblisch und nicht christologisch gedacht. Jesus Christus, der von Gott kommende Mensch, segnet beim Abschied die Erde mit einer ebenso menschlichen wie göttlichen Vollmacht und vollendet damit nur, was von Abraham und den Patriarchen her durch die ganze Geschichte Israels hindurch die den beauftragten Menschen in die Hand gegebene Macht und auch Pflicht war: als Segen des Stammvaters, des Sippenfürsten, des Volksführers, des Priesters, Königs, Propheten, als Segen, den gewiß ganz Israel immer wieder vom obersten Herrn alles Segens erbat, der aber von Gott aufs feierlichste den Beauftragten überantwortet wurde: »Sie sollen meinen Namen auf die Israeliten legen, und ich werde sie segnen« (Num 6,27).

Die Segensgebärde ist eng verbunden mit dem Tod. Wenn ein Vater im Sterben liegt, segnet er seine Söhne und Nachkommen. Es ist als liege in der Ohnmacht des Sterbens eine Feierlichkeit, eine Macht, den ganzen Ertrag der Existenz zusammenzufassen und das Beste davon, das was vor Gott Geltung hat, mit der Ermächtigung Gottes an die Fortlebenden weiterzugeben.

Die Bibel greift hier etwas auf, was jeder unverbildete Mensch angesichts des Mysteriums des Todes dessen, der seinen Kindern das Leben geschenkt hat, für angemessen halten muß: wie Vater und Mutter ihren Kindern mehr als das animalische Leben gegeben haben, nämlich wahrhaft menschliches, geistiges, persönliches Leben, so ist auch ihr Sterben für ihre Kinder mehr als ein physiologischer Vorgang, es ist eine höchst personale Situation. Dieses menschlich Tiefverständliche wird im Alten Testament in das Ereignis zwischen dem lebendigen Gott und seinem Volk einbezogen, um seine letzte Erfüllung in Christus zu finden, der sterbend und auferstehend den ewigen Bund zwischen Gott und der Welt besiegelt.

Er selber als Ganzer ist die Segensgebärde Gottes über der Welt. Aber nicht passiv bloß, sondern so, daß er in der Vollmacht seines Vaters diese Gebärde selber vollzieht. Er ist der Segen des Vaters, indem er sich in der Hand des Vaters als Eucharistie an die ganze Welt verteilen läßt, und diese Verschwendung göttlichen Segens in »Danksagung« (das bedeutet ja Eucharistie) ganz auf die Liebe des Vaters zurückführt. Er ist aber auch sein eigener Segen, indem er durch seinen vollkommenen Gehorsam bis zum Kreuz sich selber aktiv zum ausgeteilten Segen werden läßt und vom Vater die unbeschränkte Vollmacht erhält, den Segen des Vaters (der er ist) an die Welt zu verteilen.

Wie sollte er diese Vollmacht, die das Schönste ist, was er hat, nicht auch an seine Kirche weitergeben? Der amtliche Priester hat die Eucharistie des Volkes Gottes zu feiern und sie als den Segen Gottes auszuspenden, aber mit der Auflage, daß auch er sich zum Kreuz führen (Joh 21,18) und als Segen austeilen läßt. Was an seiner Stelle der Priester vermag, das ist an ihrer Stelle allen Christen verliehen: die Vollmacht, den Segen Gottes auf die Menschen, nahe und ferne, Freund und Feind, herabzuflehen und zu verteilen.

So schloß ein Gottesdienst im Alten Bund: »Dann stieg der Hohepriester herab und erhob seine Hände hin über ganz Israels Gemeinde, um mit lauter Stimme den Segen des Herrn zu erteilen und sich der Ehre zu rühmen, seinen Namen auszusprechen. Das Volk aber fiel ... nieder, den Segen des Allerhöchsten zu empfangen« (Sir 50,20-21).

Ewiges Leben mitten in dieser Welt

Das Leben des auferstandenen Herrn, der »ein für allemal gestorben ist und fortan für Gott lebt«, ist Leben aus dem Tod. Alle Kreatur, die zum ewigen Leben in Gott gelangen soll, kann nur durch den Tod dahin kommen. Das Gesetz des Alten Testaments, daß keiner Gott sehen und am Leben bleiben kann, behält trotz allem recht. Trotz des Widerrufs einer wörtlichen Auslegung, wie er im Buch Deuteronomium erfolgte, da Mose dem Volk sagt: »Hat je ein Volk die Stimme des lebendigen Gottes mit aus dem Feuer heraus reden hören, wie du sie gehört hast, und ist am Leben geblieben? ... Du hörtest seine Worte und bliebst doch am Leben« (4,33.36f.).

Aber was war der Inhalt dieses Gotteswortes? Mose enthüllt ihn dem Volk: »Du sollst Jahwe, deinen Gott, lieben, aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele und mit all deiner Kraft.« Muß das Ich nicht sterben, wenn dieses Wort in ihm ganze und unerbittliche Wahrheit werden soll?

Christliches Leben ist Leben aus Glauben, Hoffnung, Liebe; und die Theologen sagen uns, diese drei seien »göttliche Tugenden«, das heißt, vorweg schon in dieser Zeit Geschenk aus der Fülle des persönlichen Lebens Gottes, Teilnahme an seiner Gesinnung, seiner grenzenlosen dreieinigen Hingabe.

Wenn das wahr ist – und Evangelium und Apostelbriefe zeigen uns immerfort, daß es wahr ist –, dann muß der Mensch sich selbst verleugnen, über sich hinausgehen, sich selbst absterben, um aus diesen göttlichen Kräften zu leben.

Er kann sie nicht aus seinem eigenen Zentrum heraus produzieren. Er muß aus sich selber heraustreten, um sich von ihrem Zentrum, das in Gott ist, ergreifen zu lassen. »Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben«: der Mann hat begriffen. Allen diesen Kranken und Sündern, denen Jesus den Glauben abgefordert hat, hat er die Hand gereicht, sie aus sich herausgezogen, sie wie Petrus über die Wellen schreiten lassen und ihnen jenes ewige Vertrauen, jenen ewigen Mut eingeflößt, durch den sie ins Heile gelangten: »Dein (dir geschenkter) Glaube hat dir geholfen.«

Das gleiche wird an Abraham mit der Hoffnung demonstriert. Schon daß er, dessen Leib längst erstorben und dessen Frau unfruchtbar ist, im Alter einen Sohn erhalten soll, kann er natürlicherweise nicht hoffen: er muß es »gegen die Hoffnung hoffen«. Und wenn ihm dann noch das Opfer des Sohnes der Verheißung abverlangt wird, über dem er selber das Messer zücken soll: aus welcher inneren Kraft soll er da noch Hoffnung produzieren? Während alle seine Kräfte für den reinen Gehorsam beansprucht werden, wird ihm sein Hoffnung gleichsam von Gott entwendet und an einer unzugänglichen Stelle hinterlegt, um ihm unversehens durch den Engel, der die Opferhandlung unterbricht, vom Himmel her wieder geschenkt zu werden. Abraham ist als menschlich Hoffender gestorben, um nunmehr ein aus göttlicher Kraft Hoffender zu werden.

Und nochmals dasselbe mit der Liebe. Wer von uns kann behaupten, er habe das Hauptgebot behalten; er liebe Gott ganz gewiß aus ungeteiltem Herzen mit all seinen Kräften? Weiß er nicht vielmehr, wenn er eine Ahnung vom Geforderten hat, daß »all seine Kräfte« nie hinreichen werden und daß sein Herz nie ungeteilt ist? Er muß über sich selbst (aber nicht über Gott) verzweifelt nach einer Liebe ausgreifen, die jenseits all seiner Möglichkeiten liegt, die er selber nicht prästieren kann.

So muß es Petrus getan haben, der den Herrn dreimal verleugnet hat, und der auf die Frage des Herrn: »Liebst du mich mehr als diese?«, mit einem »Ja Herr, du weißt, daß ich dich liebe«, antworten *muß*. Hier nein zu sagen, was seiner subjektiven Ehrlichkeit vielleicht entsprochen hätte, kommt in dieser Situation gar nicht in Frage. Das Ja wird unbedingt erwartet, es verweigern wäre ungehorsam, also muß Petrus es sich im ewigen Leben ausleihen, um es dem Herrn darzubieten.

»Wenn unser Herz uns anklagt, so ist Gott doch größer als unser Herz, denn er weiß alles«, sagt Johannes. Und Petrus: »Herr, du weißt alles, du weißt auch, daß ich dich liebe.« Er stirbt seinem Selbstbewußtsein, das ihn anklagt, er erhebt sich über das, was im evident erscheint (es auch für den Herrn ist, denn er weiß alles), um die theologische, göttliche Liebe zu ergreifen, in ihr, außer sich, sein neues Zentrum zu begründen.

Gott sorgt schon dafür, daß der Mensch, der sich in Glaube, Hoffnung und Liebe fahren läßt, um Gott die Ehre des Mittelpunkts zu geben, sich selbst nicht entfremdet werde. Ist der Mensch nicht aus Gott und zu Gott hin? Ist er nicht dann in seinem eigenen Zentrum, wenn er seinen Mittelpunkt mit dem Mittelpunkt Gottes zusammenfallen läßt? Nur wer der törichten Ansicht ist, daß Gott ein »Anderer«, ein »Zweiter«, ein »Fremder« sei, kann meinen, der Mensch, der sich Gott überantwortet, könne sich selber entfremdet sein.

Aber wenn das so ist, dann wird der Mensch ein gewisses Mißtrauen hegen gegenüber allem, was er so leicht hin aus seiner eigenen Mitte heraus produziert und was noch durch keinen Tod hindurchgegangen ist. Sein Glaube muß sich darauf gefaßt machen, »durchs Feuer hindurch erprobt zu werden«; denn dieser Glaube ist »viel kostbarer als vergängliches Gold«, dem eine solche Läuterung von Schlacken nicht erspart werden kann. Er muß an den Stein des Ärgernisses stoßen und sich dort bewähren, bis an die Grenze geführt werden, wo er die eigene Glaubenskraft nicht mehr spürt, um einzig noch aus der Kraft Gottes weiter zu glauben.

Seine Hoffnung wird dort leben müssen, wo menschlich (und kirchlich) gesehen alles hoffnungslos scheint. Immer neue Stützen werden mir weggebrochen, immer neue Aussichten werden vernebelt, immer neue Stimmen des Herzens werden zu Verstummen gebracht, bis nicht mehr ich hoffe, sondern Gott allein »meine Hoffnung« ist.

Und mit der Liebe hat es noch eine eigene Bewandtnis. Es gibt ja so vielerlei leichte und schwere, oberflächliche und tiefe Liebe, die aus dem Herzen des Menschen hervorbricht. Und fast immer schreibt sich diese Liebe – wenigstens wenn sie das Gefühl ihrer eigenen Echtheit hat – selber Dauer, Beständigkeit, Treue, sogar »Ewigkeit« zu. Daß sie oft genug nach kurzem von ihrem Gegenstand abläßt, um sich gleich wieder von einem andern bezaubern zu lassen, scheint allgemein menschlich, man betrachtet das mit Nachsicht und Achselzucken. Hie und da, wenn auch selten, begegnet Treue bis zum Tod, in der Ehe oder auch außerhalb. Solche Liebe ist dann durch viele Tode hindurchgegangen, hat sich dort, wo das Boot versank, an ein Brett geklammert, an ein Riff, daß sich unverhofft dargeboten hat.

Man hat erfahren, was Überleben aus reiner Gnade bedeutet. Dante muß Beatrice loslassen, wie Rodrigo Proeza, um sie am äußersten Ende von Hölle und Purgatorium in Gott wiederzufinden, mit einer Liebe, die sich selber abgestorben und aus reiner Gnade auferweckt worden ist. Wir wollen nicht sagen, daß alle irdische Liebe zusammenbrechen und ausgelöscht werden muß, bevor sie in Gottes Ewigkeit neu ersteht; denn Gott kann aus seiner Ewigkeit zwei Wesen für immer einander zugestaltet haben. Aber ihr Treffpunkt liegt dann wirklich in Gott; und um dieser Kreuzung im Unendlichen willen sind alle Verzichte und Läuterungen auf sich zu nehmen.

Der Mensch ist von vornherein über diese Erde hinaus gebaut. In Glaube,

Hoffnung, Liebe nimmt er das Maß seiner Bestimmung: der Nord Gottes bannt seinen Kompaß, und bei Gott, der ihn anzieht, nicht bei ihm, liegt die Kraft, die ihn in Bewegung hält.

Geist von oben und von innen

In Jesus Christus ist Gott Mensch geworden, ohne aufzuhören, Gott zu sein. Und wenn der Heilige Geist Gottes von oben her die Mutter des Herrn überschattet und den Samen des Vaters in ihren Schoß gelegt hat, so hat die Mutter im gleichen Heiligen Geist, von unten her als niedrige Magd, ihre Fruchtbarkeit Gott zur Verfügung gestellt. Und nachdem der Gottmensch als »Weizenkorn« sterbend in die Erde gefallen war und aus ihrer dunklen Tiefe zur »vollen Ähre« auferweckt wurde, ist auch die zeitliche, vergängliche Erde mit einer Fruchtbarkeit für Ewiges begabt.

Es ist keineswegs mehr so, daß Gott einfach oben, der Mensch einfach unten ist; Gott (der immer überall war) ist menschwerdend, schuldtragend, zur Hölle absteigend, bis ins unterste Unten hinabgestiegen, »um alles zu erfüllen«. Deshalb kann er jetzt den Menschen mit seinem göttlichen Geist von »oben herab« wie von »unten herauf« begaben.

Wir kenne die geheimnisvolle Stelle bei Paulus, wo es heißt, daß nicht nur die Menschen nach Erlösung von der Vergänglichkeit und Vergewaltigung seufzen, sondern daß der Gottesgeist selbst in ihnen »mit unaussprechlichem Seufzen mitstöhnt«, und Gott gerade diese wortlose und beredteste Sprache versteht und erhört. Der heilige Geist ist jenes Geheimnisvolle im Schöpfer- und Erlösergott, das die Schöpfung und die nach Freiheit ringenden Menschen nicht nur von oben, vom Ewigen her begreift, sondern von innen her begleitet und miterfährt.

Daraus folgt nun, daß wir — gerade in der heutigen schweren Kirchenstunde — den Heiligen Geist ebensosehr von oben herab erleben wie vom Innern her ausbrechen lassen sollen. Beides in einem; denn er wird von oben nicht kommen, wenn wir ihm nicht auch im Innern Raum geben, und er wird von innen nicht ausbrechen, wenn wir meinen, ihn selbst produzieren zu können und es nicht nötig haben, ihn von Gott zu erleben. Aber indem wir in unseren Herzen wirklich und ernsthaft Raum schaffen für ihn, wird er zu uns kommen, ohne daß wir feststellen können, woher: denn »er weht, wo er will, du hörst sein Sausen, aber du weißt nicht, woher er kommt und wohin er geht«.

Wir möchten im Zeitalter der Prospektive und Futurologie eben dies wissen, um den Geist kanalisieren zu können, wir möchten das sowohl weltlich wie kirchlich. Wir haben uns eine nachkonziliare Ideologie von der Kirche gemacht — als eines demokratischen, charismatischen Gottesvolks, mit gewissen Ämtern, deren Bedeutung umstritten ist — und erwarten vom Geist, daß er

durch die Röhren dieser Ideologie hindurchsaue. Er tut es nicht, soviel müssen wir heute schon, widerstrebend, zugeben.

Die Röhren erstarren; es wimmelt von neuen Amtsstellen, die unaufhörlich Entwürfe, Pläne, Synodenpapiere und dergleichen ausspeien, viel zu viele, als daß sie auch nur gelesen, geschweige denn verarbeitet werden könnten. Die römische alte Bürokratie war ein Kinderspiel verglichen mit der neuen nationalen, die nicht nur die besten spirituellen Kräfte des Landes molochartig in sich absorbiert und verbrennt, sondern darüber hinaus die echten personalen Entscheidungen der einzelnen, auf die es ankommt, lähmt.

Und dann wundern wir uns, daß die Jugend aus der Kirche auswandert, die sich nicht anders als die weltliche Gesellschaft vertechnisert und verorganisiert.

Wo ist ein Ausweg? — Der Heilige Geist weht, wo er will, aber geht aus vom Vater und vom Sohn, und wo immer er wehen mag, er weht zwischen dem Vater und dem Sohn. Sie wehen ihn sich gemeinsam zu als den Geist ihrer einzigen, ungeteilten Liebe. Wer sich genau in die Achse zwischen Vater und Sohn stellt, der steht mitten im Wind des Heiligen Geistes. Was ist diese Achse? — Vom Vater aus gesehen ist es die Hingabe des Eigenen, des Kostbarsten, des Innbegriffs seiner Liebe an uns. »So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eigenen Sohn nicht geschont hat ...« Vom Sohn aus gesehen ist es die vollkommene, offene Bereitschaft ohne Wenn und Aber, ohne Bedingung und Einschränkung, sich senden zu lassen in das Verlorenste dieser Welt.

Man spricht von einem »Erlösungsplan«; man kann das tun, aber das Wort ist nicht gut gewählt, denn der »Ratschluß«, das »Wohlgefallen«, der »Vorsatz« Gottes (Eph 1) ist keine Planung nach Art der menschlichen, wo alles Schritt für Schritt vorausberechnet wird, sondern die Überholung aller Zwecke durch das vollkommen Zwecklose, Umsonstige, Unberechnete und darum »Törichte« der göttlichen Liebesverschwendung.

Der Geist, der zwischen Vater und Sohn weht, ist diese personifizierte Verschwendung. Und nur als diese »Torheit« kann er dann all das sein, was man ihm zuschreibt: »Geist der Weisheit und des Verstandes, des Rates und der Stärke, der Erkenntnis und der Furcht des Herrn.«

So wird man, wie mit der Wünschelrute, erspüren müssen, wo in der Kirche (und in der Welt) unterirdisch eine Geistquelle sprudelt, die den Sinn für das Umsonst, die Bereitschaft zu allem, die Verschwendung besitzt. Wo Menschen sind, die nicht nach eigenen Plänen ihr Leben entwerfen, sondern bereit sind, sich im Geist und durch den Geist in alles werfen zu lassen, wessen der Geist bedarf.

Es wäre aber verkehrt, solche Menschen sofort einzuvernehmen in die kirchlichen Prospektivplanungen hinein. Man müßte vielmehr zuerst den Geist der Bereitschaft in ihnen entfalten, vertiefen, zur Grundlage des ganzen Daseins machen, ihn wacherhalten in allen weltlichen und kirchlichen Berufen,

in denen sie später arbeiten werden, die Quelle des Geistes in diesen Seelen von innen her reinhalten, damit der Geist in ihr Leben von oben her einbrechen kann, das Ja-Wort des Herzens lebendig sein lassen, damit der Wille Gottes (und nicht der eigene) täglich neu ebenso lebendig von ihnen aufgenommen werden kann.

Eine solche Quelle wird nur dort fließen, wo Geist des Gebetes ist: Seufzen des Herzens zu Gott, das sich die Übersicht nicht selber zutraut, sondern in der Sicht Gottes leben will. Wo Geist der Armut ist: im vollgestellten Herzen kann der Geist Gottes nicht wehen, nur durch das ausgeräumte hindurch. Wo Geist des Gehorsams ist: weil der Sohn Gottes im Gehorsam an den Vater bis zum Tod der Freieste war, der den an ihn Glaubenden verheißen konnte, seine Wahrheit werde sie freimachen.

Es ginge nicht mit rechten Dingen zu, wenn die Verbürokratisierung der Kirche nicht in vielen Seelen die Sehnsucht nach diesen lebendigen Quellen des christlichen Geistes erwecken und diesen Geist selbst freilegen würde. Christentum lebendig ist immer urchristlich. Es hat die Kraft des Ursprungs, den der Heilige Geist stets heute gegenwärtig setzt. Es kennt Tradition, aber eine solche des jetzt lebendigen Geistes, so daß es eigentlich keine Vergangenheit hat. Gewiß gibt es dort, wo Menschen sind, immer Schuttablagerungen. Aber die wirkliche Kirche, die von Gott gemeinte und – sichtbar oder verborgen – lebendig erhaltene lebt nicht von vergänglichem, sondern von ewigem Leben. Sie ist der Vogel Phönix, von dem die Alten wußten, daß es nur einen einzigen gibt.

Die Ewigkeit oder das Leben

Von Vincent Carraud

»Denn für mich ist das Leben Christus«
(Phil 1,21)

Ohne Zweifel ist es schwierig, die Ewigkeit zu denken. Hierzu einfach einen Begriff wie den des Nicht-Zeitlichen vorzulegen, hebt die Schwierigkeit nicht auf, da es gleichermaßen schwierig ist, die Zeit zu denken. Es handelt sich um dieselbe Schwierigkeit, die jedoch im zweiten Fall begleitet wird von einer vollkommenen Vertrautheit, die mir die Zeit bekannt macht, sobald ich aufhöre, sie verstehen zu wollen¹, im ersten Fall jedoch begleitet wird von absoluter Fremdheit. Die Ewigkeit hat lediglich den Status einer These, d.h. von etwas, das angenommen wird, um einem Problem Rechnung zu tragen, das weit schwieriger ist als beispielsweise das der Schöpfung. Die Ewigkeit von der Zeit her zu begreifen, heißt, uns in ein unentwirrbares Geflecht von Aporien zu verstricken.

Ein ewiges *Leben* zu denken, dies scheint nicht nur eine schwierige, sondern unlösbare Aufgabe zu sein, denn diese Vorstellung beinhaltet einen Widerspruch, der sich leicht formulieren läßt: 1) Die Ewigkeit ist das, was weder Anfang noch Ende hat. 2) Nun zeichnet sich das Leben gerade durch einen Anfang (Generation, Geburt und Wachstum) und ein Ende (Verfall, Tod) aus. 3) Also ist der Ausdruck »ewiges Leben« widersprüchlich. Das Leben wird weder ewig sein können, noch die Ewigkeit lebendig. Alles, was auftritt, trägt in sich die Möglichkeit des Verschwindens, was wächst seinen Verfall, alles, was lebt stirbt. Aristoteles ist hierfür der beste Gewährsmann: der Tod gehört natürlicherweise zum Leben.

Einen Anfang ohne Ende zu denken, ein unsterbliches Leben, einen erschaffenen Adam, dem immerwährendes Leben eingehaucht ist, dies entspringt der Evidenz des Mythos, d.h. eines vorrationalen Gedankens. Die Biologie hat ihre Gesetze, denen der erste Mensch, auch wenn er noch nicht »gefallen« war, nicht entgehen konnte: kein Leben, in dem nicht der Tod als die Bedingung seiner Möglichkeit präsent wäre. Dem widerspricht jedoch der vollständige Rationalismus des Spinoza, der fast radikal², in der Unmöglichkeit selbst der Schöpfung, diese einhellig in Abrede gestellten Vorstellungen ernstnimmt. Das Lebendige trägt nicht den Tod in sich; jedes Tier erfährt, daß es in sich selber

1 Vgl. Augustinus, *Confessiones* XI, XIV,17.

2 Schopenhauer und Nietzsche werden das Leben später absolut setzen.

unsterblich ist. Der Tod ist nach Spinoza lediglich eine unheilvolle Begegnung, unvermeidlich in der Ordnung natürlicher Existenzen, wofür der Kampf zwischen Fliege und Spinne das bevorzugte Beispiel ist. Der Tod ist eine reine Äußerlichkeit. Er ist nichts als der Name für natürliche Unvereinbarkeiten.³ Mein *Tod* ist nicht eingeschrieben in *mein* Leben. Und die Statistik begründet keine Kausalität: nicht allein *weil* ich feststelle, daß bislang alle Menschen gestorben sind, werde auch ich sterben.⁴

Wenn die Vorstellung von einem unsterblichen Leben vorrational bleibt, entspringt die Bejahung eines ewigen Lebens also dem Irrationalen. Der letzte Abschnitt des *Credo* bricht mit den Unwahrscheinlichkeiten, die vorausgehen, um das Absurde *in fine* zu verkünden. Es bleibt also nur, noch banalere Vorstellungen zu postulieren, oder zu versuchen, radikale Wege zu eröffnen. Da jedes Leben sein Ende fordert, reicht es aus, seinen Endpunkt immer weiter aufgeschoben zu träumen und die üble Unendlichkeit als Wiederholung des Vorläufigen zu begreifen, ein in die Länge gezogenes Leben mit dem Mangel, niemals ewig zu sein. Das *Credo* endet sodann nicht mit dem Gegenstand eines (intellektuell) fordernden Glaubens, sondern mit dem mürrischen Bild eines unendlich verlängerten Überdrusses. Vielleicht wird man auch vorziehen, das Leben als solches zu preisen, das in Gestalt vieler Leben und Tode ohne Unterlaß am Werk ist, ein unendlich selbst-angetriebenes Leben in einer fundamentalen Passivität und blinden Kraft, Allgegenwart an sich und Wiederholung des Mangels, der sein Wesen ausmacht, die reine Immanenz.⁵

Die Vorstellung, ein Leben könnte zugleich wahr und ewig sein, würde nur einen allenfalls gleichnishaften Sinn ergeben, wenn man es unmöglicherweise als niemals *mir zugehöriges* Leben glaubte, da es genau das auszeichnet, was ich nicht bin, nämlich Gott.⁶ Das wahre Leben ist nicht anderswo, sondern abwesend. Das Ich als solches wird dem ewigen Leben immer fehlen, da dieses Gott eigentümlich ist.⁷ Mit anderen Worten ist der Begriff der Ewigkeit ein nachgeordneter⁸: Gott muß zuerst gegeben sein, dessen Ewigkeit uns sodann »gleichermaßen Natur und Wissen« eröffnen wird. Die Definition des Boethius

3 Man denke an die Unvereinbarkeit zwischen dem Gift und dem Magen Adams, der ihm die (biologisch) verbotene Frucht zuführt (*Brief an Blyenbergh*). Von Colerus, dem Biographen Spinozas, wissen wir, daß dieser mit besonderer Vorliebe Fliegen in Spinnennetze warf. Heutzutage ist vielleicht der Autounfall das Paradigma des Todes als Äußerlichkeit.

4 Trotz ihrer völligen Gegensätzlichkeit haben der absolute Rationalismus des Spinoza, der den Tod als reine Andersartigkeit begreift, und die philosophischen Abhandlungen, die ihn als natürlich zum Leben hinzugehörig ansehen, zur Gemeinsamkeit auszuschließen, daß der Tod als ein Übel gedacht werden könnte.

5 Nochmals Schopenhauer und jüngst Michel Henry.

6 Wie das Sein nicht ein Seiendes, so das Leben nicht lebend etc.

7 Man müßte dann Grade des Lebens denken, wozu der Platonismus der Kirchenväter einlädt.

8 Eine Konsequenz etwa der Unwandelbarkeit; vgl. Thomas von Aquin, STh. I, q. 9 und 10. Strenggenommen könnte es keinen Beweis der Existenz Gottes durch die Ewigkeit geben.

konzentriert alle Schwierigkeiten in einer einzigen Formulierung: »Die Ewigkeit ist der vollständige und gleichzeitige Besitz eines Lebens ohne Ende, Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.«⁹ *Tota simul* hebt die Zeitlichkeit auf, *et perfecta* schließt die reine Augenblickshaftigkeit aus. Hier ist ein qualitativ Unendliches zu denken, eine Unendlichkeit des Lebens, begriffen in seiner ganzen Fülle. Zweifelsohne ist es dem Christentum eigen, den Versuch zu erzwingen, in aller Schwierigkeit das zu denken, was so leicht und natürlich zu trennen oder gegenüberzustellen wäre. Man muß, um zum Ende zu kommen, ein ewiges Leben *bekennen*: es für sich bekennen, was nur von sich ausgehend bekannt werden kann, d.h. es bekennen und bezeugen, obgleich man seiner auf unabänderliche Weise entbehrt.

Es gibt einen Ort, an dem sich der widersprüchliche Begriff des ewigen Lebens beweist: die Liturgie, insbesondere die eucharistische Liturgie. Gewöhnlich bezeichnet man die Eucharistie als Vorwegnahme ewigen Lebens. Nun gilt die Eucharistie nicht als Vorgeschmack. Die Liturgie ist nicht Antizipation des ewigen Lebens in einer unendlich und gleichförmig wiederholten Geste; sie ist nicht der Ort, wo sich das ewige Leben regelmäßig ausstellte, sondern im Gegenteil ist sie der Ort, wo ich mich dem ewigen Leben aussetze. Die Eucharistie ist bereits das ewige Leben, sie ist völlig *von* dem ewigen Leben.¹⁰ Unter diesen Bedingungen bleibt der Theologie die Aufgabe, nicht die Antizipation, sondern die Partizipation an der Ewigkeit Gottes und an der Trinität zu denken. Möge es auch paradox sein, dies ist eine allgemeine Vorstellung, die dem liturgischen *Leben* und dem ewigen *Leben* Rechnung tragen soll. Man muß also noch einen Schritt weitergehen und Subjekt und Prädikat vertauschen: festzuhalten bleibt zunächst und abschließend: das ewige Leben ist Liturgie.

9 Vgl. *De Consolatione philosophiae* V.6. Thomas von Aquin rechtfertigt sie Begriff für Begriff; vgl. STh. I, q. 10 a. 1, bes. ad 2, wo er ablehnt, in dieser Definition das *Leben* durch das *Sein* zu ersetzen.

10 »Von« bezeichnet hier zugleich die Teilhabe als auch die Abkunft und noch weit mehr. Daher reicht keine literarische, philosophische oder ästhetische Bestimmung, keine religiöse Definition aus, um der Liturgie gerecht zu werden, die, auf jegliche Erfahrung bezogen, selbst notwendig widersprüchlich ist.

Das Ewige Leben in den Johanneischen Schriften

Von Jésus Luzarraga Fradua SJ

Der Begriff »Ewiges Leben« ist in den Johanneischen Schriften (Evangelium, Briefe, Offenbarung) seinem religiösen Verständnis nach einer der bedeutsamsten, nicht nur deshalb, weil auf ihn sehr oft – 96 mal – angespielt wird, sondern auch und vor allem seiner Eigenart wegen. Die Schule des Johannes scheint in diesen Schriften von einer sehr vitalistisch denkenden Persönlichkeit beeinflusst.

In der *Offenbarung* sucht der Prophet der Johanneischen Kirche seinen Blick nach oben zu richten und für eine Zeit der Verfolgung den endgültigen Trost des Ewigen Lebens zu übermitteln, der sich aus dessen ursprünglichstem und universalstem Aspekt ergibt: aus seiner eschatologischen Dimension. Der Lehrer der Johanneischen Kirche versucht in seinem ersten *Brief*, den ganzen Gedanken des Ewigen Lebens zusammenfassend vorzulegen in enger Verbindung mit der Christologie, deren es unter diesen Umständen zur Klärung bedarf. Und schließlich ergründet der *Evangelist* den trinitarischen Zusammenhang dieses Ewigen Lebens, indem er gleichzeitig den Vorgang seiner Verwirklichung im Menschen klar vermerkt.

Die Apokalypse

Für die Offenbarung ist der Urinhaber des Ewigen Lebens Gott; er ist der, der »lebt in alle Ewigkeit« (Apk 4,9f.; 7,2; 10,6; 15,7). Ihm ist Jesus gleichgestellt, denn auch »er lebt«; er »war tot« und lebt jetzt »in alle Ewigkeit« (Apk 1,18; 2,8). Welches Gewicht der Verfasser auf den Begriff »Leben« legt, sofern dieser auf Gott verweist, zeigt sich in seiner eigentümlichen Idee der vier Lebewesen, die er in das von ihm geschilderte endzeitliche Geschehen zwanzigmal eingreifen läßt. Sie repräsentieren die gottnächste Realität, und diese Realität wird als »Leben« bezeichnet, ob nun, je nach Interpretation, als Ausdruck für Gott als Schöpfer oder für seine Schöpfung in ihrem Bezug auf Gott; immer stimmen alle Deutungen darin überein, daß die innerste Wirklichkeit Gottes als »das Lebendige« bezeichnet wird.

»Leben« verweist in der Offenbarung nicht nur auf ein konkretes Geschöpf (Apk 16,3), sondern auch auf bedeutende Momente der Heilsgeschichte; so deutet etwa das kurze Leben des Tieres (Apk 13,4) auf jene zugleich politische und religiöse Wirklichkeit, die als Ganze »bei lebendigem Leib« in den Feuer-

ofen geworfen wird und dabei ums Leben kommt (Apk 19,20). Das Leben in seinem religiösen Sinn behält jedoch stets stark den Charakter eines Vereintseins mit Gott. Deswegen wird der Bischof von Sardes beschuldigt, er sei zwar »dem Namen nach lebendig«, in Wirklichkeit aber tot (Apk 3,1), denn für Gott kommt es nicht auf den äußeren Anschein, sondern auf das innere Leben an. Dieses läßt sich stets zurückgewinnen, wenn der, der es verloren hat, sich wahrhaft bekehrt. Auf das göttliche Leben im Menschen spielt auch die Epoche der Herrschaft Christi auf Erden an, die sich symbolisch auf tausend Jahre erstreckt (Apk 20,4): Die Gerechten leben und herrschen mit Christus, obwohl die End-Auferstehung noch nicht stattgefunden hat (Apk 20,5), doch das ganze Leben des Christen ist schon jetzt Teilhabe an Leben und Triumph Christi.

Es ist jedoch das »Ende« des christlichen Lebens, das vom Buch der Offenbarung mit Vorliebe in Bildern aus dem Sinnfeld »Leben« geschildert wird. Die Auferstehung selbst wird vom Geist des Lebens bewirkt, der von Gott her in den Menschen eintritt (Apk 11,11), wie dies auch bei der Erschaffung der Fall war. Und die endgültige Wirklichkeit, zu der der Sieger gelangt, besteht eben in der Lebensfülle, die mit einer überreichen Palette von Bildern veranschaulicht wird: Dem Sieger wird das Ewige Leben als Belohnung zuteil, wenn ihm »der Kranz des Lebens« überreicht wird (Apk 2,10); die letzten Seiten der Bibel schildern, wie sich vor ihm die Pforten des Paradieses, die am Anfang verschlossen worden waren, wieder öffnen und er Zugang zum stets fruchtbringenden »Baum des Lebens« (Apk 2,7) erhält; doch nur dem Sieger (22,19) steht der Weg zu diesem Baum offen (Apk 22,14), da er aus der Gnade Gott Vaters (Apk 22,19) und Christi (Apk 2,7) Zugang zu ihm gewinnt; zuletzt führt das Lamm den Sieger zu den »Wässern der Lebensquellen« (Apk 7,17), zum »Strom von Lebenswasser, der vom Throne Gottes und des Lammes ausgeht« (Apk 22,1), und läßt den Dürstenden trinken (Apk 21,6), der nach diesem Leben wirklich gesucht hat (Apk 22,17); er erhält es umsonst, als Geschenk (Apk 21,6; 22,17); er ist derjenige, der im »Lebensbuch« vorkommt (Apk 20,22), von Gott darin eingetragen (Apk 21,17) und von Christus daraus nicht gestrichen worden ist (Apk 3,5; 13,8; 17,8; 20,15), weil er in der Heilsgeschichte böse Taten verübt hat.

Die Briefe

Der erste Johannesbrief wird diesen Endaspekt des göttlichen Lebens nicht außer acht lassen, jedoch mehr auf das Hier und Jetzt bedacht sein, auf das Wesen dieses Lebens, das in der Heilsgeschichte Christi vorliegt und im jetzigen Dasein jedes Glaubenden wirkt. Doch auch für den Lehrer der Johanneskirche liegt das Urmaß des Ewigen Lebens in der Person Gottes des Vaters: »Das ewige Leben war beim Vater« (1 Joh 1,2); aber dieses Leben — es selbst

– ist eine Gott zugewandte Person, die vom Vater ihre ganze Lebensdynamik erhält. Und so ist es eben das Leben, das »von Anfang an war« und als »das Wort des Lebens« besteht, das durch das Wort Gottes an den Menschen ergangen ist. So wurde »das Leben offenbart« (1 Joh 1,2): Das Leben – der Logos – wurde epiphanisch präsent als Verwirklichung des Lebens Gottes in der ganzen Existenz Jesu von Nazareth, von der Inkarnation des Logos an. Auf diese Weise konnten einige Zeugen »das Wort des Lebens vernehmen, hören und mit Händen greifen« (1 Joh 1,1) und durften es als Botschaft erfahren, die sich weitergeben läßt. Und sie übermittelten es (1 Joh 1,3), um eine *koinonia*, eine Lebensgemeinschaft unter den Menschen hervorbringen zu können, die eine Teilhabe am Ewigen Leben, am Leben Gottes ist und so die Menschen untereinander, mit Gott und mit seinem Sohn Jesus Christus eint in einem Leben, dessen Wesen und Sinn vollkommene Freude hervorbringt (1 Joh 1,4).

Was das Wort des Lebens angekündigt hat, ist »das ewige Leben« (1 Joh 2,25), in erster Linie als »Verheißung«, d.h. als eine Wirklichkeit, die schon hier und jetzt dauernd vorhanden ist, aber auch eine eschatologische, endgültige und letzte Dimension hat, in der kein Tod mehr möglich ist. Der Sieg über den Tod aber hat schon jetzt begonnen, denn »wir wissen, daß wir aus dem Tod in das Leben hinübergegangen sind, weil wir die Brüder lieben« (1 Joh 3,14). So wird deutlich, daß das Ewige Leben, das Leben Gottes, ein Leben der Liebe ist, die im Menschen den ersten Tod – den der Ichsucht und der Sünde – besiegt. Wer hingegen »nicht liebt, bleibt im Tod«, und »jeder, der seinen Bruder haßt, ist ein Mörder«, ein Unterdrücker von Leben; deswegen hat er »nicht ewiges Leben, das in ihm bleibt« (1 Joh 3,15).

Der Verfasser dieses Briefes möchte jedoch noch tiefer ergründen, wie dieses Ewige Leben – das Leben Gottes – Liebe ist: »Gott ist Liebe« (1 Joh 4,8), und sein Leben ist ein Leben der Liebe, das sich in der Liebe mitteilt und Liebe hervorbringt. »Gott ist Liebe«, insofern er Liebe schafft, und das gelingt ihm, da er seine Liebe und sein Leben der Welt offenbart: Er sendet seinen Sohn, »damit wir durch ihn leben« (1 Joh 4,9), letztlich also sein Leben, ein Leben der Liebe, mitleben. Der liebende Blick des Menschen auf die Liebe Gottes zur Welt, die in der Sendung seines Sohnes offenbar geworden ist, entfacht ein Feuer der Liebe zum anderen (1 Joh 4,11) in Nachahmung der Liebe Gottes. Wenn sich also jemand, der Reichtümer besitzt, die so oft Hochmut nach sich ziehen (1 Joh 2,11), damit der Gemeinschaft verschließt, ist in ihm offensichtlich weder die Liebe noch das Leben Gottes (1 Joh 3,17). Gleichzeitig jedoch wächst die wahre Liebe zum Menschen unermesslich, wenn man Gott und seinem Willen folgt (1 Joh 5,2); dieser allein ist fähig, den Menschen über sich hinaus zu heben, indem er ihn endgültig von seinem Egoismus befreit.¹

¹ Deswegen muß man auch für den Bruder, der noch zur Bekehrung fähig ist, das Leben »erbitten« (1 Joh 5,16).

Darum gehört zur Liebe stets der Glaube und treibt das Leben der Liebe voran. Urinhalt dieses Glaubens ist die Sendung des Sohnes Gottes mit all dem, was mit ihr gegeben ist. Und »wer an den Sohn Gottes glaubt« – und das heißt, sich ihm hingibt –, hält so am Zeugnis fest, das Gott für seinen Sohn abgelegt hat. Zentrum des Zeugnisses aber ist Gottes Geschenk des Ewigen Lebens an uns; und dieses Leben ist in seinem Sohn (1 Joh 5,11). Deswegen gilt: »Wer den Sohn hat«, wer also die Botschaft des Sohnes angenommen hat, der »hat das Leben; wer den Sohn Gottes nicht hat, hat das Leben nicht« (1 Joh 5,12).

Am Ende des ersten Johannesbriefes greift der Verfasser den Anfang seines Schreibens wieder auf: »Dies schreibe ich euch, damit ihr wißt, daß ihr das ewige Leben habt; denn ihr glaubt an den Namen des Sohnes Gottes« (1 Joh 5,13), ihr seid ihm ergeben, indem ihr ihn als solchen annehmt und euch vom Leben Gottes beseelen laßt, das von seinem Sohn ausgeht. Auf diese Weise ist dieser »ewiges Leben« und als solcher »der wahre Gott« (1 Joh 5,20), der daher verlangt, sich vor den Götzen zu hüten (1 Joh 5,21), damit man nicht ihrem Schein zum Opfer falle.

Das Evangelium

Das Johannesevangelium erörtert das in Offenbarung und Briefen Gesagte am tiefsten und ausführlichsten. Auch für diesen Text geht der Ursprung des Ewigen Lebens auf Gott den Vater zurück. Er ist der, »der lebt« (Joh 6,57), »der das Leben in sich hat«; und als solcher »hat er auch dem Sohn gegeben, das Leben in sich zu haben« (Joh 5,26). Dieser Sohn ist der Logos, »durch den alles geworden ist« (Joh 1,3), »in ihm war das Leben« (1,4), und was erschaffen worden ist, nimmt teil an seinem Leben. Somit kommt das Leben Gottes zuerst in der Schöpfung zum Ausdruck, und dieses Leben Gottes in der Schöpfung ist das erste »Licht der Menschen« (Joh 1,4). Die Schöpfungsdynamik ist für den Menschen die erste Äußerung des Lebens und Willens Gottes. Dieser Logos war als Leben und Licht Gottes »in der Welt, aber die Welt hat ihn nicht erkannt« und anerkannt (Joh 1,10). Da entschloß er sich zu einer Tat noch engerer Annäherung und »kam« zu dem Volk, das er sich zu einem Volk erwählt hatte, das ihm ganz besonders zu eigen sein sollte (Joh 1,11a). Von diesem Kommen zeugen schon die Schriften des Alten Testaments (Joh 5,46), die bereits auf das Ewige Leben vorausweisen; doch bedarf es hierzu des Glaubens (Joh 5,47) an den, der in allen diesen Schriften als der Quell des Lebens bezeugt wird (Joh 5,40). »Aber die Seinen nahmen ihn nicht auf« (Joh 1,11b). Da plante er eine neue Großtat der Heilsgeschichte: »Und der Logos ist Fleisch geworden« (Joh 1,14), um in nie abreißender Folge das göttliche Leben all denen – Juden und Heiden – zu gewähren, die durch seine Fleischesgestalt

hindurch ihn als Sohn Gottes schauen und sich ihm anheimgeben, indem sie die Dynamik seiner Wahrheit (Joh 1,12.14), den einzigen Stifter der Gotteskindschaft (Joh 1,13) in sich aufnehmen.

Für den Glauben, den diese Neugeburt erfordert, genügt es nicht, sich an einen Jesus hinzugeben, der durch das Wirken von Zeichen die instinktiven Bedürfnisse des Menschen stillt (Joh 2,23f.); vielmehr muß sich der Mensch dem am Kreuz Erhöhten hingeben (Joh 3,14), damit der ihm Ergebene im Blick auf ihn (vgl. Joh 19,37) die ganze Dynamik des Ewigen Lebens wahrzunehmen vermag, die in ihm vorhanden (Joh 3,15) und der Wille göttlicher Liebe ist (Joh 3,16f.), die stets darauf aus ist, vom Verderben zu befreien und zu retten. Auf diese Weise entsteht der neue Mensch durch die Übergabe des Geistes Jesu (vgl. Joh 19,30), durch seinen schöpferischen Hauch (vgl. Joh 20,22); er weist die Eigenschaften des Geistes auf (Joh 3,8). Von diesem Geist her, der in Jesus als Botschaft Gottes vorhanden ist, läßt sich – in einer typisch Johanneischen Wendung – sagen: »Wer an den Sohn glaubt, hat das ewige Leben; wer aber dem Sohn nicht gehorcht, wird das Leben nicht sehen, sondern Gottes Zorn bleibt auf ihm« (Joh 3,36).

Im Gespräch Jesu mit der Samariterin wird hervorgehoben, daß dieses Ewige Leben Gottes im Menschen eine »Gabe Gottes« ist, die vom Erlöser der Welt einem jeden übermittelt wird, der darum bittet (Joh 4,10.42). Es ist das »lebendige Wasser« – die innerlich angeeignete Offenbarung Jesu, die den existentiellen Durst des Menschen endgültig stillt und in ihm zu einem Quell wird, der immerfort Ewiges Leben hervorbringt (Joh 4,14).² Eines der entscheidenden Merkmale dieses Ewigen Lebens ist, daß der Mensch erfährt, daß die Wahrheit Jesu ihm den wahren Zugang zu Gott verschafft (Joh 4,23f.).

Die Zeichen, die Jesus im vierten Evangelium wirkt, antizipieren nach Johanneischer Auffassung bildhaft das Ewige Leben. Die Heilung des Sterbenden in Joh 4,47-49 zeigt, wie durch das Wort Jesu Leben geschenkt wird (Joh 4,50-53). Den Gelähmten in Jerusalem heilt Jesus (Joh 5,6.9.11; 7,23)³, da er zu ihm sagt: »Steh auf!« (Joh 5,8) – ein Wort, das auf die Auferstehung vorausweist. Zu der sich anschließenden Rede mit ihrer Deutung Jesu als Lebensspender bemerkt der Evangelist, daß Jesus eben deshalb – denn dies impliziert ja, daß er Gott Vater gleichstellt ist – von den Juden getötet werden wird (Joh 5,17f.).

Zugleich wird hier der Zusammenhang zwischen dem Vater und dem Sohn

2 Das Bild von der sprudelnden Quelle ist nicht so sehr im linearen Sinn, im Sinn von »ewig« zu verstehen und auch nicht im terminalen (»bis das Jenseitsleben kommt«), sondern im finalen Sinn (»um das ewige Leben hervorzubringen«), wie das auch in Joh 4,36 der Fall ist, wo vom apostolischen Arbeiter gesagt wird, »er sammle Frucht für das ewige Leben« (vgl. auch Joh 6,27).

3 Auch in 3 Joh 2 kann »Heil« im Zusammenhang mit dem christlichen Beten und Hoffen den Sinn von »Heil in jeder Beziehung« – auch in geistlicher Hinsicht – haben, was weiteren Texten des Neuen Testaments entspricht.

erneut herausgestellt. Jesus kann »nichts von sich aus tun«; was seine Kraft ausmacht, ist der Blick auf den Vater, und dieser ist es, der ihn antreibt, so zu handeln wie er (Joh 5,19). Es bleibt der Vater, der sich dem Sohn aus Liebe – und das ist zuletzt Selbstoffenbarung – mitteilt. Aus Liebe zeigt er ihm alles, und treibt ihn so zum Wirken an (Joh 5,20). Das heißt in erster Linie aufzuwecken und lebendig zu machen (Joh 5,21); erst darauf folgt das Richten (Joh 5,22f.). Die Lebenskraft wohnt als ihrem Ursprung ursprungslos Gott Vater inne: Er »hat das Leben in sich«, doch gleichzeitig »hat er auch dem Sohn gegeben, das Leben in sich zu haben« (Joh 5,26). Damit gibt er ihm aber zugleich die Macht, als Menschensohn Gericht – *krisis* – zu sprechen (Joh 5,27). So eröffnet sich für den Evangelisten das Ewige Lebens – für ihn bedeutet das immer zugleich das »Leben des Ewigen« – im Wort Jesu (Joh 5,25): Wer es als Wort des Gottgesandten vernimmt, wer an Gott glaubt, der in Jesus spricht, besitzt das Ewige Leben. Somit »ist er aus dem Tod ins Leben hinübergegangen«. Deswegen wird für ihn das Richteramt Jesu nicht mehr Gültigkeit haben, denn er befindet sich schon in ihm, in der Lebenssphäre Jesu (Joh 5,24).

Dieses Leben in Jesus besitzt jedoch auch eine eschatologische – und nicht bloß eine aktuelle – Dimension, so wie auch die Stimme Jesu sie besitzt, die aus der Krankheit und dem Tod aufrichtet. Kraft dieser eschatologischen Bedeutungsweite bewirkt die Stimme Jesu Auferstehung (Joh 5,28), jedoch eine je nach den verschiedenen Taten der Menschen unterschiedliche: eine Auferstehung zum Leben für die, die das Leben besaßen; eine Auferstehung zum Gericht – zum Getrenntsein – für die, die es vorzogen, vom Leben getrennt zu bleiben (Joh 5,29).

Das Brot des Lebens

In Übereinstimmung mit der Auffassung des Alten Testaments und der entsprechenden jüdischen Auslegung des Manna als Sinnbild des Gotteswortes wird durch das Zeichen der Brotvermehrung und in der sie erklärenden Rede die Bedeutung Jesu als des Lebensspenders hervorgehoben und die Art und Weise seines Schenkens noch näher bestimmt. Diese Konzentration auf Christus läßt jedoch bei Johannes nie die Bedeutung des Vaters außer acht, der letztlich der Spender des Lebensbrotes bleibt, indem er der Welt seinen Sohn schenkt (Joh 6,32). Auch die eschatologische Dimension des Ewigen Lebens wird nicht übersehen, wenn von Jesus gesagt wird, er werde den, der aus seinem Leben lebe, am Letzten Tag auferwecken (Joh 6,39f.44.54).⁴

Zweifellos beruht aber die dieser Rede innewohnende Kraft darin, daß sie

4 Mit einem dem synoptischen Umfeld entstammenden Logion wird auch in Joh 12,25 die eschatologische Bedeutung des Ewigen Lebens zum Ausdruck gebracht.

das Ewige Leben als eine jetzige, eben durch Jesus geschenkte Wirklichkeit darstellt. Als die Volksmenge nach ihm »sucht«, fordert er sie deshalb auf, sich in das Zeichen des Brotes zu vertiefen, nach ihm nicht lediglich als nach dem zu »suchen«, der das Bedürfnis leiblicher Ernährung stillt, sondern seine ganze Bedeutung in persönlicher Aktivität zu erfassen, um die für immer bleibende Nahrung zu erhalten, die das Ewige Leben hervorbringt und die von dem von Gott gesandten Sohn gegeben wird (Joh 6,27). In ihrer charakteristischen Geisteshaltung, die auf äußere Werke ausgeht, fragen ihn die Juden, worin diese Aktivität bestehe: was sie zu tun hätten, um die Werke Gottes zu vollbringen. Und statt sich auf eine Vielzahl von Werken zu beziehen, antwortet ihnen Jesus, das Werk Gottes – was Gott will und wozu Gott die Kraft gibt – sei der Glaube an den von ihm Gesandten. Damit werden sie das Ewige Leben erlangen.

Um das zu beweisen, verwendet Jesus eine Form rabbinischer Schriftauslegung. Auf deren Hintergrund werden die Vokale des Zeitwortes *ntn* (geben) ersetzt, indem dieses aus der Vergangenheit (*natan*) in die Gegenwart (*noten*) umgewandelt wird, um einen Bibeltext – »Brot vom Himmel gab er ihnen zu essen« – zu interpretieren. In seiner Interpretation gibt Jesus sowohl dem Subjekt als auch den Objektergänzungen – Akkusativ- und Präpositionalobjekt – sowie der Modalität des Zeitwortes eine andere Dimension: Nicht Mose war der Spender des Brotes vom Himmel, sondern der Vater Jesu; dieses Brot wurde nicht in vergangenen Zeiten gegeben, sondern wird jetzt gespendet und zwar nicht den Juden, sondern den Glaubenden. Um wahres Brot vom Himmel zu sein, hat das Brot diese zwei Bedingungen zu erfüllen: Es muß wirklich vom Himmel herabkommen und echte Lebensspeise für die Welt sein (Joh 6,31ff.).

Der überzeugendste Beweis ist stets der Beweis aus Erfahrung. Deswegen fordert Jesus einen jeden auf, die Wahrheit zu erfahren, die in seiner Aussage liegt: »Ich bin das Brot des Lebens« (Joh 6,35). Mit diesem Satz bezeichnet Jesus sich selbst in seiner Beziehung zum Menschen als den, der letztlich dessen wahres Leben nährt. Die Überlegenheit dieses Lebens zeigt sich darin, daß der, der zu Jesus kommt und an ihn glaubt, sich ihm ganz hingibt, ein anderes Leben also nicht mehr vermissen wird, weil das göttliche Leben im Vollsinn in ihm weilt.

Die Bindung zu Gott als Gewähr des Ewigen Lebens ist immer wieder das, was Jesus als seine Botschaft vorzulegen sucht. Jesus bezeichnet sich immer nur als der, der von Gott gesandt und vom Himmel herabgekommen ist, um den Heilswillen seines Vaters zu vollenden; er hat zum Ziel, das Ewige Leben zu gewähren und die End-Auferstehung zu bewirken (Joh 6,37-40). Dieses Ewige Leben, das man schon vor der End-Auferstehung besitzt, verlangt jedoch als Bedingung, daß man den Sohn nicht nur theoretisch anblickt, sondern sich im Blick auf ihn zur Hingabe an ihn bewegt fühlt (Joh 6,40). Darin wirkt

der Vater selbst, findet doch die Hingabe kraft der Anziehung statt, die Gott selbst ausübt, indem er seinen Sohn als anziehend darstellt. Gott – der unsichtbare Gott – ist es, der in Jesus hineinzieht, und so kann jeder, der die Lehre Jesu annimmt, von sich sagen, er sei von Gott selbst belehrt und bewegt (Joh 6,44f.). Demnach besitzt, wer sich Jesus hingibt, schon jetzt das Ewige Leben (Joh 6,47), das Leben Gottes selbst.

Jesus erscheint als das Brot des Lebens, weil er dieses Leben nährt. Er ist das Lebensbrot vor allem deshalb, weil er das lebendige Brot tatsächlich *ist* (Joh 6,51).⁵ Er vermag das göttliche Leben im Menschen zu nähren, weil er selbst an diesem Leben teilhat. Er ist in der Welt die Äußerung des göttlichen Lebens selbst, und wer ihn ißt – ihn in sein Inneres aufnimmt –, hat ein Leben, das nicht dem Prinzip des Vergehens unterliegt. In diesem Vorgang ist er selbst das Brot, das er gibt, um der Welt das Leben zu schenken (Joh 6,51).⁶ Er ist die Gabe des Lebens, das allen Menschen offensteht, und niemand kann das Ewige Leben besitzen, wenn er ihn nicht in sein Inneres aufgenommen hat (Joh 6,53f.). Durch diese innere Aneignung Jesu – vor allem insofern er im Schenken seiner selbst zur Botschaft geworden ist – kann man sein göttliches Leben empfangen; und in diesem Sinn kann man sagen: Wer Jesus in sein Inneres aufnimmt, verbleibt in ihm, ist in ihm verwurzelt. Auf diese Weise ist Jesus der Wurzelgrund im Leben dieses Menschen (Joh 6,56).

Jenes Innewohnen Jesu im Menschen – seine Gegenwart in ihm – sollte nicht im mystifizierenden oder subjektiven Sinn verstanden werden. Der Evangelist wählt die Worte mit Bedacht, wenn er aufzeigt, auf welche Weise letzten Endes das göttliche Leben dank des Innewohnens Jesu präsent ist: »Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und wie ich durch den Vater lebe, so wird jeder, der mich ißt, durch mich leben« (Joh 6,57). Der Vater ist folglich »der, der lebendig ist«: der Urquell des Lebens. Jesus lebt durch den Vater, der ihn gesandt hat, insofern er in sich die Lebensdynamik der Sendung verspürt, denn

5 Gewöhnlich unterscheidet man in der Rede vom Lebensbrot zwei Teile: Joh 6,26-50 / 6,51-59. Für »Brot des Lebens« bieten sich exegetisch unterschiedliche Deutungen an. Für einige Exegeten beziehen sich beide Teile auf die Eucharistie, während sich für andere beide Teile auf das Wort Jesu beziehen. Einige erblicken das sapientiale Thema im ersten Teil und die eucharistische Bedeutung im zweiten. Für wieder andere schließlich liegt das sapientiale Thema der ganzen Rede zugrunde, während sich der Eucharistiegedanke im zweiten Teil darüber legt. Wahrscheinlich entspräche es der Denkweise des Evangelisten am ehesten, die ganze Rede in sapientialem Sinn zu verstehen und diesen Sinn auch im zweiten Teil hervorzuheben, worin klar an die Eucharistie angespielt wird. Dieser Interpretation zufolge beruht die große Bedeutsamkeit der Eucharistie zur Mitteilung des göttlichen Lebens darauf, daß man, wenn man Jesus in sich aufnimmt, auch seine Botschaft aufnimmt. Jesus gibt sich besonders in der Eucharistie als Botschaft zu erkennen, und er wird demjenigen, der sich seine Botschaft innerlich zu eigen macht, das Ewige Leben im existentiellen Sinne auch wirklich gewähren.

6 Die Formulierung »mein Fleisch für das Leben der Welt« gemahnt an die synoptische Formulierung »mein Leib zur Vergebung der Sünden«. Johannes konzentriert sich mehr auf den inkarnationalistischen als auf den korporativen Aspekt und legt den Schwerpunkt auf die positive Finalität der Hingabe an Jesus – das Leben der Welt –, welche die Vergebung der Sünden voraussetzt.

er tut nichts von sich aus, sondern alles kraft der Dynamik, die dem Auftrag seiner Sendung entströmt; und dieser Auftrag ist »das ewige Leben« (Joh 12,50). In ihm entspringt die der Sphäre Gottes entstammende Lebensdynamik. Wer Jesus mit seiner ganzen Botschaft in sich aufnimmt, wird auch durch ihn leben, da Jesus das Ewige Leben, das in Gott seinen Ursprung hat, weitergibt. Deswegen kann sich Jesus als »das Brot, das vom Himmel herabgekommen ist« vorstellen und sagen: »Wer dieses Brot ißt, wird leben in Ewigkeit« (Joh 6,58). So bleibt das Erscheinungsbild, das Äußere Jesu nutzlos, so lange sich jemand nicht von dessen Geist bewegen läßt, der durch das Wort Jesu das göttliche Leben übermittelt (Joh 6,63). Kraft dieser Erfahrung wird Petrus, der Wortführer der Apostel, bekennen können: »Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens. Wir sind zum Glauben gekommen und haben erkannt: Du bist der Heilige Gottes« (Joh 6,68f.).

Schluß

Auf den folgenden Seiten führt der Evangelist weitere wichtige Aspekte des Ewigen Lebens vor Augen. Jesus erscheint als das Licht des Lebens (Joh 12,8), d.h. als einer, der jedem, der seiner Wahrheit zustimmt, ein Leben in Freiheit gewährt (vgl. Joh 9,32). Als guter Hirt führt er seine Schafe zur Freiheit (Joh 10,4.9), und er setzt sich zum Ziel, ihnen ein überreiches Leben zu schenken (Joh 10,10), das man in dem Maße erhält, als man auf die Stimme Jesu hört und ihr folgt (Joh 10,18). Weil dieses Leben ein göttliches Leben ist, kann es durch nichts ausgelöscht werden, nicht einmal durch den Tod (Joh 10,28).

Aus alldem läßt sich schlußfolgern, daß Jesus »der Weg, die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,6) ist. Er ist der Weg zum Leben, weil er die Wahrheit ist. Das Leben des Vaters wird in Jesus präsent; und der Mensch, der sich kraft seines Geistes, des Geistes der Wahrheit (Joh 16,13), in die Offenbarung Jesu vertieft, stößt auf das Leben Gottes des Vaters. Deswegen erscheint Jesus für den Menschen als »die Auferstehung und das Leben« (Joh 11,25). Jesus ist und bleibt einmalig derjenige, der als Messias, Gottessohn und Hoffnung der Welt das Leben gibt (Joh 11,24.27). Er bewirkt die – moralische und leibliche – Auferstehung aus dem Glauben des Glaubenden, durch die Hingabe des Menschen. Dieses Leben aber, das man im Glauben besitzt, ist nicht dem Tod unterworfen (Joh 11,26).

Um dieses Leben letztgültig schenken zu können, muß Jesus sterben. Die Auferstehung, die Jesus an seinem Freund Lazarus als dem Repräsentanten aller seiner Freunde wirkt, wird ihm durch eine »Ironie des Schicksals« – der Vorsehung Gottes – den Tod bringen. Dieser Tod aber wird schließlich durch die Herrlichkeit Gottes besiegt, denn der Sohn Gottes wird durch ihn verherrlicht (Joh 11,4) und kann seinen Geist so voll und ganz spenden (Joh 7,39). Von

der Verherrlichung Jesu bei Gott her kann Jesus allen, die ihm im Glauben nahen, das Ewige Leben schenken (Joh 17,2). Dieses Ewige Leben ergießt sich in den Menschen durch die dynamische Erkenntnis des einzigen, wahren Gottes, der in seinem Gesandten – dem Christus – unter uns ist (Joh 17,3). So können alle Glaubenden annehmen, daß sie aus dem Leben Christi leben (Joh 14,19).

Hierzu ist das ganze Johannesevangelium geschrieben worden: um den Glauben an die konkrete Person Jesu von Nazareth zu wecken, der im Vollsinn Messias und Sohn Gottes ist. Durch die fortschreitende Hingabe an diesen Jesus hat der Christ »das Leben in seinem Namen« (Joh 20,31), d.h. er besitzt das göttliche Leben, das aus der Dynamik des Menschen Jesus hervorgeht. Somit ist es die Hingabe an die Dynamik Jesu, die gemäß dem Johannesevangelium im Menschen das Ewige Leben hervorbringt. Auf diese Weise vervollständigt der Evangelist das, was der Lehrer der Johanneischen Kirche in seinem ersten Brief bereits gerafft vorgelegt hatte und was auch im Buch der Offenbarung seinem Ursprung nach noch angedeutet blieb.

Hoffnung auf eine leere Hölle – Wiederherstellung aller Dinge?

H.U. von Balthasars Konzept der Hoffnung auf das Heil

Von Jan Ambaum

EINFÜHRUNG

Die theologische Tradition der westlichen Kirche wurde über viele Jahrhunderte vom anthropologischen Einfluß Augustins geprägt. In der Auseinandersetzung mit Pelagius und seinen Anhängern sah Augustinus sich gezwungen, die Bedeutung der göttlichen Gnade nachdrücklich hervorzuheben.¹ Obwohl Augustinus wußte, daß »Gott will, daß alle Menschen selig werden« (1 Tim 2,4), mußte er innerhalb seiner Prädestinationslehre diesen Text zurückhaltend interpretieren.²

Hier nun soll die These H.U. von Balthasars über die Kraft christlicher Hoffnung skizziert und auf ihre Tragfähigkeit hin überprüft werden. Balthasar hat mit seinem eher optimistischen Konzept über die von Gott vorhergesehene Bestimmung des Menschen deutlich eine gewisse Distanz zur augustinischen Sicht aufgebaut. Während der große Gelehrte des Ostens, Origenes, vor allem aber seine Schüler es als sicher annahmen, daß die Schöpfung und also auch der Mensch am Ende in der Güte des Ursprungs »wiederhergestellt« würden,³ meinte Augustinus, der Lehrer des Abendlandes, daß viele Menschen »verlorengehen« würden. Balthasar scheint sich daher erstens eine methodische Fra-

1 Für den historischen Kontext ist immer noch bedeutsam: G. Greshake, Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung der Gnadenlehre des Pelagius. Mainz 1972; vgl. auch G. Greshake, Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre. Freiburg 1977; in diesem Zusammenhang können auch die jüngsten Diskussionen über die Bedeutung von Personbegriff und Anthropologie Karl Rahners aufschlußreich sein; vgl. B.J. Hilberath, Der Personbegriff in der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians »Adversus Praxean«. Innsbruck 1986, und die vielen Reaktionen, die diese Veröffentlichung hervorgerufen hat, u.a.: P. Schoonenberg, Eine Diskussion über den trinitarischen Personbegriff. Karl Rahner und Bernd Jochen Hilberath, in: *Zeitsch. f. kath. Theol.* 111 (1989), 129-162.

2 Einen guten Überblick zu dieser Thematik gibt B. Altaner/A. Stuiber, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freiburg 1978, S. 412ff., hier 442. Für unseren Zusammenhang ist hier – neben den zwei anderen Deutungen Augustins – eine dritte Interpretation wichtig: Paulus meint mit diesem Text, Gott befehle uns zu wollen, daß alle Menschen gerettet werden (vgl. *De correptione et gratia* 15,47, in: S. Kopp/A. Zumkeller (Hrsg.), Schriften gegen die Semipelagianer. Würzburg 1987, S. 236-237). Dann wäre der allgemeine Heilswille Gottes keine Realität in Gott, sondern ein von Gott gelenkter, auf unser Wollen einwirkender, menschlicher Willensakt.

3 Vgl. hierzu die Aussagen des II. Konzils von Konstantinopel, die wohl nur indirekt noch die ursprüngliche Theologie des Origenes treffen konnten, aber in ihrer Absicht hier sicher der dogmatischen Wahrheit entsprechen.

ge gestellt zu haben: Beruht die Gewißheit der beiden großen Denker der kirchlichen Tradition vielleicht auf einer anderen methodischen Qualifizierung der Eschatologie? Muß man sich in dieser Hinsicht nicht mit einer Hoffnung begnügen statt mit einem sicheren Wissen? – Wenn man hierin der Theologie Balthasars folgt, dann muß man in zweiter Instanz allerdings auch fragen, welche Tragfähigkeit diese Hoffnung tatsächlich besitzt.

Beide hier gestellten Fragen sind in den letzten Jahren heftig diskutiert worden. Man hat eingewendet, daß der Glaube an die Existenz der Hölle so tief im katholischen Glauben verankert sei, daß man nicht annehmen dürfe, die Hölle sei leer. Sogar eine Hoffnung auf die effektive Wirksamkeit der Gnade Gottes impliziere einen Zweifel am Sinn der Hölle.

Zu unserer zweiten Frage wurde wohl zurecht auf den Zusammenhang zwischen Anthropologie, Eschatologie und Ethik hingewiesen. Wenn das Heil aller hoffend angenommen werden kann, dann droht in der Ethik der Verlust moralischer Normen. Wenn das Heil aller in der Hoffnung auf Gottes Barmherzigkeit »garantiert« ist, dann verliert die ethische Einstellung und der dem Ethos entsprechende Lebensvollzug die Normativität, die aus der Eschatologie auf die Ethik rückwirkt.

Beide Einwände machen eine aufmerksame Reflexion der Thesen Balthasars notwendig, bei der eine kritische Rezeption der überlieferten Wahrheiten wohl erforderlich ist. Bei dem ersten Fragenkomplex bedarf es einer sauberen methodischen Logik; beim zweiten eines gläubigen Gespürs für den inneren Zusammenhang der göttlichen Mysterien.⁴ Beides darf m.E. der Theologie H.U. von Balthasars nicht a priori aberkannt werden.

PRÄGENDE DOGMENGESCHICHTLICHE HINTERGRÜNDE

Die Norm der Heiligen Schrift

Im NT selbst findet sich die Wendung »*ἀποκαταστασις παντων*« einmal in Apg 3,21.⁵ Im AT (LXX) bezieht sich diese Wendung zunächst auf die Rückkehr aus dem Exil,⁶ dann in zweiter Instanz auf die Neubesiedlung des Lan-

4 Vgl. Vaticanum I, Dogm. Const. *Dei Filius*, Cap. 4 (DS 3016, NR 39).

5 Die Interpretationsgeschichte dieses Textes ist differenziert. Hier reicht eine globale Übersicht: 1. Die Wiederherstellung bezieht sich auf die Parusie (Haenchen; Oepke); 2. Verwirklichung der prophetischen Verheißungen (Haenchen); 3. Sieg über alle Mächte und Kräfte (Stählin; Schlier); 4. Zustand der Vollendung und Erquickung im neuen Aon (ebenfalls Stählin); 5. Betonung der Zeit bis zur Parusie als eine Zeitspanne der Umkehr und der Buße (Schneider). Die Interpretation im Sinn einer Wiederherstellung der ursprünglichen Güte der ganzen Schöpfung ist problematisch, da das Constantinopolitanum II im Jahre 553 diesen Satz verurteilte (vgl. DS 438).

6 Vgl. Jer 16,14-15; 24,5-6; Hos 11,11; Jer 15,19; Ez 16,55.

des, die zuletzt eine eschatologische Dimension gewinnt.⁷ Bezeichnend für die atl. Texte ist der Zusammenhang zwischen Gottes Wirken und der Bekehrung des menschlichen Herzens.

Da die Glaubenslehre sich meistens nicht auf eine einzelne Aussage reduzieren läßt, sondern den ganzen inhaltlichen Zusammenhang der Glaubensüberzeugungen bedenken muß, sollen noch andere Texte herangezogen werden. Dabei ist in unserem Zusammenhang besonders bemerkenswert, daß auch im NT von einer Erneuerung der Schöpfung gesprochen wird, bei der offensichtlich an eine Rettung durch das Erbarmen Gottes gedacht wird.⁸

Bei der knappen Betrachtung dogmengeschichtlicher Entwicklungen muß man zudem berücksichtigen, daß oft auch »fremde« Einflüsse Bedeutung gewinnen können.⁹

Klemens von Alexandrien

Beim ersten Vertreter der sog. alexandrinischen Schule, Klemens von Alexandrien († vor 215), findet sich die Überzeugung einer solchen eschatologischen Wiederherstellung der Schöpfung. Klemens ist ein komplizierter und subtiler Denker, der als Schriftsteller in der geistigen und anthropologischen Tradition der platonischen Kosmologie und der Stoa steht. Er benutzt auch esoterische und mystische Offenbarungen der ntl. Apokryphen und gnostische Schriften.

In seiner Eschatologie neigt Klemens zu einer genetischen Sicht, bei der das christliche Leben sich nach dem Vorbild einer stetig fortschreitenden Erziehung entfaltet. Auf diesem Weg der Einigung mit Christus kann die Askese wertvolle Dienste leisten. Der Christ soll sich auf Erden kein bleibendes Zuhause einrichten. Seinen irdischen Aufenthalt vergleicht Klemens mit einer Herberge, in der man einkehrt und lebt, die man pflegt, die man aber auch wieder verläßt. Der Jünger Jesu hat gelernt, daß er als Pilger auf Erden lebt und »dankt für die gastliche Aufnahme«; er »preist aber auch den Abschied, weil er der himmlischen Wohnung mit Freuden entgegenggeht«.¹⁰

Da die bleibende Wohnstätte für den Menschen bei Gott sein soll, kann Kle-

7 Vgl. Am 5,15; Mal 3,23-24.

8 Neben Apg 21,1-2, Röm 8,21-22 und dem bedeutenden Text 1 Tim 2,4 kann hier auf die universellen Heilsaussagen hingewiesen werden, die H.U. von Balthasar zusammengefaßt hat in: *Kleiner Diskurs über die Hölle*. Ostfildern ²1987, S. 22f. Er nennt ausdrücklich: 1 Tim 2,4f.; 1 Tim 4,10; Joh 12,31f.; Joh 16,33; Tit 2,11; 2 Petr 3,9; Hebr 9,28; Röm 11,32; Röm 11,26; Kol 1,20; Eph 1,10; Phil 2,10f.; Joh 17,2; Röm 5,15-21.

9 Bei unserem Thema handelt es sich vor allem um: 1. die Auffassung der ägyptischen Astrologie, daß in dem mythischen, zyklischen Himmelsprozeß die Sternkonstellationen periodisch wiederkehren und 2. neuplatonische Überzeugungen, daß es eine Wiederkunft der menschlichen Seelen gibt (Reinkarnation).

¹⁰ Strom. IV,166,1.

mens kaum annehmen, daß es eine ewige Verwerfung gibt. Die Strafen, denen sich die Seele nach diesem Leben unterziehen muß, bessern und reinigen, sie dienen also nicht der Bestrafung des Sünders. Wenn Klemens auch an einer Stelle von der »ewigen Strafe im Feuer« spricht,¹¹ so mißt er grundsätzlich der Strafe nur einen zeitlichen Charakter bei. Einerseits steht Klemens von Alexandrien also am Anfang der Lehre vom Fegefeuer (mit einem reinigenden, »verständigen« Feuer!¹²), andererseits ist er aber auch der erste christliche Schriftsteller, der – äußerst zurückhaltend – die Vorstellung vom Heil aller vernünftigen Lebewesen entwickelt.¹³

Origenes

Origenes gebraucht in seinen Schriften nicht mehr die normale Umgangssprache. Er bevorzugt gelehrte Wörterbücher und folgt den Bedeutungen, die er dort findet. Deshalb kann A. Méhat auch sagen¹⁴: »Es ist Origenes, der als erster, zumindest innerhalb der Kirche und der alexandrinischen Tradition, den Begriff mit der Lehre von der Wiederherstellung des ›Urzustands‹ in Verbindung bringt. Er hat dies mit einer solchen Radikalität getan und dieser Deutung so sehr den Stempel der Eindeutigkeit eingeprägt, daß der Begriff fortan festgelegt blieb und man bis heute seine Not hat, sich davon freizumachen. Das ist das Vermächtnis terminologischer Meisterschaft. Aber sie birgt eine Gefahr. Denn einerseits gebührt Origenes die Ehre, diesen Gedanken zu seinen kühnsten Entwürfen zählen zu dürfen, andererseits aber hat er mit diesem biblischen Begriff die Überschrift für ein Kapitel der Häresengeschichte geliefert.«

Origenes hat sich nicht willkürlich an die Gnosis, die heidnische Astrologie, die platonische oder stoische Philosophie gewandt. Es ging ihm darum, die Freiheit des Willens mit der Vorsehung Gottes zu vereinen. Dabei bediente er sich des aristotelischen Postulats der Identität von Anfang und Ende,¹⁵ der biblischen Idee der Wiedergeburt und der Hoffnung auf die Erneuerung des Kosmos. Für Origenes erreicht der Mensch erst dann seine Bestimmung, wenn er

11 Hom. *Quis dives salvetur?*, 33,3.

12 Vgl. *Strom.* VII,34,4.

13 Vgl. ebd. VII,12,2-3; VII,7,2-3; VII,13,1. Die zurückhaltenden Erwägungen des Klemens hinsichtlich einer allgemeinen Erlösung bestätigen auch jüngere Studien wie A. Méhat, »Apocatastase«. Origène, Clement d'Alexandrie, Act. 3,21, in: *Vigiliae Christianae* 10 (1956), S. 196-214, hier S. 214.

14 Ebd. Erst nach Abschluß dieses Artikels kam mir ein neuer Titel zu diesem Thema zur Kenntnis: W. van Laak, Allversöhnung? Die Lehre von der Apokatastasis bei Origenes und ihre Bewertung. Sinzig 1990.

15 Vgl. *De princ.* I,6,2.

in die ursprüngliche Einheit mit Gott zurückkehrt. In Anschluß an die johanneische Theologie – mit ihrer Vorstellung der Einheit zwischen den Jüngern, Christus und dem Vater – und in Nachfolge des paulinischen Gedankens, daß Christus – nachdem alle feindlichen Mächte und Kräfte unterworfen worden sind – sich selbst dem Vater unterwirft (vgl. 1 Kor 15,28), kommt Origenes zur Hypothese der Wiederherstellung aller Dinge. Sein wichtigstes Anliegen lag dabei zweifellos nicht in der Eschatologie, sondern in der Protologie. Er wollte erklären, daß die Schöpfung aller Dinge ursprünglich gut gewesen ist. Trennung und Partikularismus sind Folgen der Sünde. Wenn aber die Schöpfung gut war und das Ende eine Kopie des Anfangs ist, dann werden auch alle Dinge sich über einen langen und differenzierten Weg Christus unterwerfen. Im Idealfall geschieht dies nach Origenes nicht durch Zwang oder Gewalt, denn diese Mittel sind erwachsenen und geistlichen Menschen unwürdig. Über den Weg der Erkenntnis und der Einsicht werden alle sich Christus unterwerfen, ja zuletzt Christus selbst sich dem Vater, so daß dann Gott alles in allen sein wird.

Origenes hat die Wiederherstellung aller Dinge nicht als Lehre vertreten, sondern als eine Hypothese, die manche Spannungen innerhalb des christlichen Glaubens lösen konnte. Dies zeigt sich wohl am deutlichsten an einem Text aus seinem Werk *De principiis*: »(Es bleiben manche Fragen:) Wie soll unter Wahrung der Willensfreiheit bei allen Vernunftgeschöpfen über ein jedes (in der Heilsordnung) verfügt werden? Welche davon findet das Wort Gottes gleichsam schon vorbereitet und aufnahmefähig und unterrichtet sie; welche stellt es für eine Weile zurück; und vor welchen verbirgt es sich gänzlich und hält ihr Ohr fern von sich? Welche ferner von denen, die das ihnen gewiesene und gepredigte Wort Gottes verachten, drängt es mit gewissen Strafen und Züchtigungen zum Heil, erzwingt gewissermaßen ihre Bekehrung? Und welchen bietet es (einfach) Gelegenheit zur Rettung, so daß zuweilen jemand durch eine bloße Antwort den Glauben kundtut und das sichere Heil findet? Aus welchen Gründen und bei welchen Anlässen geschieht all dies; welche tiefen Einblicke der göttlichen Weisheit und welche Kenntnis von den Bewegungen ihres Willens liegen all diesen Verfügungen zugrunde? (All das) ist allein Gott bekannt und seinem Einziggeborenen, ›durch den alles geschaffen‹ (vgl. Joh 1,3) und ›wiederhergestellt‹ (vgl. Apg 3,21) ist (*creata ac reparata*), und dem heiligen Geiste, durch den alles geheiligt wird, ›welcher vom Vater selbst ausgeht‹ (Joh 15,26), welchem Ehre ist auf ewige Zeiten. Amen.«¹⁶

Zweifellos hat Origenes – im Vergleich mit der vorhergehenden Tradition bei Klemens von Alexandrien oder auch bei Irenäus von Lyon – die Bedeutung des Wortes »apokatastasis« verschärft. Für Origenes ist die Apokatastasis nicht mehr Realisierung, Erfüllung oder Belohnung; auf dem Hintergrund der

16 Ebd., III,5,8.

Korrespondenz von Anfang und Ende erhält dieser Ausdruck vielmehr eine universal-eschatologische Bedeutung: Alle Wesen werden am Ende in die Güte der ursprünglichen Schöpfung zurückkehren.

Origenes hat in betont intellektueller Bescheidenheit diese Ansichten nur als Hypothese vertreten. Seine Schüler aber übten diese Zurückhaltung nicht mehr. Sie entwickelten in der ersten und zweiten origenistischen Welle die Hypothese ihres Meisters zu machtvollen Systemen, die derart geschlossen waren, daß sie keine Fragen mehr aufkommen ließen. Diese Theorien wurden von der Kirche verurteilt, weil sie mit dem Anspruch des Wissens und nicht mehr mit der Zurückhaltung einer Hypothese auftraten.¹⁷

VERSUCH EINER SYSTEMATISCHEN KLÄRUNG

In systematischer Hinsicht muß berücksichtigt werden, daß zwischen der eschatologischen Lehre und anderen christlichen Glaubensartikeln ein enger Zusammenhang besteht. L. Scheffczyk hat die dogmengeschichtlichen Überlegungen zur Ablehnung der Lehre der Apokatastasis knapp formuliert:¹⁸ nämlich das »Verlangen nach Gerechtigkeit und Ausgleich, nach Strafe und Sühne«, sowie auch »die Entscheidungsträchtigkeit des menschlichen Lebens, der absolute Gegensatz von Gut und Böse, die Verendgültigung des menschlichen Geschicks im Tode, die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes«. Dieses komplexe Ganze bildet den Rahmen für die Lehre von der endgültigen Bestimmung des Menschen. Die Verurteilung der Apokatastasis, aber zugleich auch die Verbreitung einer zunehmend differenzierten Lehre über die Endbestimmung des Menschen und deren Verbindung mit anderen Glaubenssätzen waren wohl der Grund, daß nach dem 6. Jahrhundert die Apokatastasis nur noch vereinzelt vertreten wurde.¹⁹

In den letzten zwei Jahrhunderten stellt man ein erneutes Interesse an der Apokatastasis fest, die sich wegen ihres dynamischen Charakters offensichtlich gut in ein evolutionäres Weltbild einfügen läßt.

17 Vgl. DS 411, DS 438. Vor diesen Verurteilungen finden sich noch namhafte Anhänger der Hypothese des Origenes wie etwa Gregor von Nyssa und Theodor von Mopsuestia im Osten und Hieronymus im Westen.

18 F. Scheffczyk, Apokatastasis. Faszination und Aporie, in dieser Zeitschrift 14 (1985), S. 35-46, hier S. 39.

19 Vgl. im Mittelalter Johannes Scottus Eriugena, Amalric von Bene († 1207), die Brüdern und Schwestern des freien Geistes (eine Bewegung, die sich ab Mitte des 13. Jahrhunderts, besonders auch in den Niederlanden, verbreitete, in der Reformationszeit Hans Denck († 1527) und die Wiedertäufer, in der Neuzeit die mystisch-theosophischen Bewegungen, u.a. die Philadelphische Gesellschaft um Jane Leade-Ward († 1704 in London) und John Pordage († 1681 in London), sowie die Pietisten, F. Schleiermacher, A. Schweizer, O. Riemann und die Verbreitung der Apokatastasis im modernen Protestantismus unter dem Einfluß von K. Barth.

Neuere Versuche einer Integration

Pierre Teilhard de Chardin († 1955) schrieb 1926-1927 die Sätze: »Mein Gott, keines der Geheimnisse, an die wir glauben müssen, verletzt unsere menschlichen Anschauungen schmerzlicher als das Geheimnis der Verdammung ... Du, mein Gott, hast mir befohlen, an die Hölle zu glauben.«²⁰ In dieser Formulierung spürt man die Anstrengung, die ein Mensch aufbringen muß, um Gottes Liebe und Barmherzigkeit mit der Voraussicht einer ewigen Verwerfung oder Verdammung zu vereinen. Teilhard hat offensichtlich nur durch einen Akt des Gehorsams beide Realitäten versöhnen können. Klar geht dieser Gehorsam aus den Worten hervor: »O Jesus, ... ich schließe die Augen vor dem, was meine menschliche Schwäche noch nicht verstehen und daher auch nicht ertragen kann, nämlich vor der Tatsache, daß es Verdammte gibt. Doch ich will wenigstens in meine gewöhnliche und praktische Weltbetrachtung den Ernst einer immer drohenden Verdammung einfügen.«²¹ Im Geist des Gehorsams fühlt Teilhard sich auch durch die kirchliche Lehre und Praxis gestützt. Nachdem er bekannte, daß Gott uns aufgetragen hat, an die Hölle zu glauben, fügt er hinzu: »Aber Du hast mir auch verboten, mit absoluter Sicherheit von einem einzigen Menschen anzunehmen, er sei verdammt. Ich werde also hier weder versuchen, die Verdammten zu sehen, noch gewissermaßen zu erfahren, ob es solche gibt.«²²

Die Problematik, die Teilhard durch eine methodische Ausklammerung letztlich umgeht, wird in der Neuzeit verschieden beurteilt. Der Pietist Johann A. Bengel (1687-1752) errechnete das Jahr 1836 als Anfang eines tausendjährigen Reiches, in dem – nach chiliastischem Beispiel – der große Kampf zwischen dem Guten und Bösen anfangen kann. F. Schleiermacher († 1834) hält die ewige Strafe und Gottes Gnade für unvereinbar. E. Troelsch († 1923) will sogar ein gewisses Maß an Agnostizismus hinnehmen, wenn er eine Unkenntnis über den Zweck Gottes mit den Nichterwählten zugibt.²³

Differenzierter und intensiver hat sich in unserer Zeit Karl Barth († 1968) mit dem Problem der Apokatastasis beschäftigt. Er möchte die Lehre von Christi Urteil über seine Feinde beibehalten und deshalb der *Lehre* der Apokatastasis nicht ausdrücklich folgen.²⁴ Wohl veranschlagt Barth die Wirkung der Gnade Gottes so hoch, daß er zu einer *gemäßigten Apokatastasis* kommt. Einleuchtend geht dies daraus hervor, wie Barth das Schicksal des Judas behandelt. Judas steht für ihn in Kontrast mit Jesus selbst, und zwar innerhalb eines

20 Teilhard de Chardin, *Werke* 1: *Der Göttliche Bereich*. Olten/Freiburg 1962, S. 182.

21 Ebd., S. 185.

22 Ebd., S. 182f.

23 Vgl. zu diesen und anderen deutschsprachigen Autoren L. Scheffczyk, a.a.O., S. 40-44.

24 Vgl. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/2. Zürich ⁵1974, S. 529.

dynamischen Rahmens der Verkündigung. Die Verkündigung mit ihrem Aspekt der Verheißung kann nach Barth verhindern, daß zwischen Judas und Christus (bzw. zwischen dem Verworfenen und Auserwählten) ein absoluter Gegensatz entsteht. Im Rahmen der Verkündigung geht es also um einen *offenen Gegensatz*. »An diesen offenen Gegensatz soll die Kirche und soll jedes Glied der Kirche denken, wo immer die Frage gänzlicher endgültiger Verworfenheit des Menschen sich erheben mag. Die Kirche soll dann keine Apokatastasis, sie soll aber auch keine ohnmächtige Gnade Jesu Christi und keine übermächtige Bosheit des Menschen ihr gegenüber predigen, sondern ohne Abschwächung des Gegensatzes, aber auch ohne dualistische Eigenmächtigkeit die Übermacht der Gnade und die Ohnmacht der menschlichen Bosheit ihr gegenüber. Denn eben so stehen sich nun doch auch das Für Jesu und das Gegen des Judas zweifellos gegenüber. Bleibt es offen, was daraus hinsichtlich der Umkehr oder Nichtumkehr des Judas wird, so bleibt es doch jedenfalls bei der Situation der Verkündigung.«²⁵

Hans Urs von Balthasar († 1988) hat in seiner Deutung der Theologie Barths zwei Modelle unterschieden, die die Paradoxie der eschatologischen Hoffnung charakterisieren. »Alle, die in dieser Richtung denken [d.h. das Eschaton stärker betonen], sind sich bewußt, auf ein Letztes, kaum noch zu Sagendes gestoßen zu sein, ein Geheimnis, das sogleich mißverstanden wird, wenn es entgegengesetzte Aussagen aufzuheben scheint, das also nicht als »Geheimlehre« zu behandeln ist ..., das zwar als »heilig-öffentlich Geheimnis« in den Grundlagen und Voraussetzungen der gesamten kirchlichen Verkündigung zu stehen hat, ohne doch anders als in Glaube, Liebe, Hoffnung – und keineswegs im Schauen oder Wissen – ins Auge gefaßt werden zu können. Glaube, Liebe, Hoffnung sind *mehr* als menschliche Wissenschaft. Mehr als sie – und doch weniger als jenseitige Schau. So darf man wohl sagen: die untere Grenze der Zeugnisaussage ist ein *Ethos*, die obere (aber nicht erreichbare) wäre das System. Will man das System, dann wird man entweder (und das ist Barths Gefahr) in die Zone der Metaphysik oder Gnosis geraten, oder man wird (das ist die Gefahr der gewöhnlichen Dogmatiken) *unter* das geforderte Ethos zurückgehen.«²⁶ Hier soll ausdrücklich hervorgehoben werden, daß nach H.U. von Balthasar die Eschatologie keine Aussagen auf der Ebene einer gesicherten Erkenntnis macht, als wäre sie schon Erkenntnis auf der Grundlage der seligen Anschauung Gottes. Wenn Barth die Frage der Apokatastasis der Verkündigung zuordnete,²⁷ meint Balthasar ihn vor der Gefahr eines Systems warnen zu

25 Ebd.

26 H.U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*. Einsiedeln 4/1976, S. 368.

27 Vgl. dazu den K. Barth zugeschriebenen Satz: »Wer die Wiederbringung nicht glaubt, ist ein Ochs, wer sie aber lehrt, ist ein Esel«, in: J.M. Lochmann, *Dogmatik im Dialog I*. Gütersloh 1979, S. 314.

müssen. Balthasar selbst spricht dagegen über die Eschatologie als einem Mysterium, das in Glaube, Liebe und Hoffnung betrachtet werden muß.

Man könnte in der Neuzeit das Interesse für die Lehre von der Wiederherstellung aller Dinge mit der Hoffnung und den Erwartungen verbinden, die in unserem alltäglichen Leben eine Rolle spielen. Im Zeitalter der Industrialisierung, des zunehmenden naturwissenschaftlichen und technologischen Fortschrittes ist ein Weltbild entstanden, in dem die kreativen Möglichkeiten der Menschen ein Übergewicht annehmen. Fehler, Irrtümer und Mängel in der Natur sind durch menschliches Eingreifen weitgehend zu beherrschen. Man ist in der Lage, belastende Situationen zu entschärfen oder sogar ganz zu vermeiden. Bei zunehmender Perfektibilität scheint die Existenz des Bösen oder des Mangels zu verschwinden. Nicht nur für natürliche Ereignisse und Prozesse, sondern auch in anthropologischer und psychischer Hinsicht herrscht diese Einstellung. Naturbeherrschung ist ein wichtiges Ziel. All dies ist aber nicht nur der Kontext, innerhalb dessen das erneute Interesse für die Apokatastasis steht, sondern es gehört auch zu den Rahmenbedingungen zahlreicher ethischer Fragen, denen wir uns heute stellen müssen (z.B. Abtreibung, Euthanasie, Einstellung zu geistig Behinderten etc.). Das heißt, daß die Frage nach dem Schicksal des »verstockten Sünders« in einem schwierigen geistesgeschichtlichen Umfeld steht, da es fast unmöglich ist, frühzeitige Polarisierungen zu vermeiden.

Die Apokatastasis in der gegenwärtigen katholischen Theologie

Die katholische Theologie bleibt von den historischen Entwicklungen der Neuzeit nicht unberührt. Bei der Eschatologie stellen sich Fragen nach dem doppelten Gericht, nach dem *status interim*, der Hölle und dem Schicksal der verstockten Sünder. Man probt die Kraft der Neuinterpretation, wie etwa in der These von der Auferstehung im Tod.²⁸ Gottes unbeschränktes Erbarmen wird als Grund für die Hoffnung (oder das Wissen) aufgeführt, daß sogar verstockte Sünder das Heil erreichen können. Diese Entwürfe, die großenteils im Lebenswerk H.U. von Balthasars zu finden sind, blieben nicht ohne Widerspruch.²⁹

28 Vgl. S. Greiner, »Auferstehung im Tod«. Überlegungen zu einer aktuellen Diskussion, in dieser Zeitschrift 19 (1990), S. 432-443.

29 Bei Balthasar ab 1938 (*Origenes, Geist und Feuer*) über die Barth-Studie (1951) bis 1987 (*Kleiner Diskurs über die Hölle*). Bedeutendes findet sich vor allem in: Ders., *Theodramatik IV: Das Endspiel*. Einsiedeln 1983. Die wirkungsvollsten Reaktionen auf die Thesen Balthasars entstanden in Anschluß an die Zuerkennung des Paul-VI.-Preises (1984) mit der damit verbundenen Veröffentlichung: Ders., *Kleine Katechese über die Hölle*, in: *Osservatore Romano* 14 (1984), S. 1-2; so etwa G. Hermes, Ist die Hölle leer?, in: *Der Fels* 15 (1984), S. 250-256; Ders., Hoffnung auf das Heil aller? Bei H.U. v. Balthasar nichts Neues, in: ebd., S. 316-320; ebd. 18 (März 1987); H. Schauf, Die ewige Verwerfung in neueren und älteren kirchlichen Verlautbarungen, in: *Theologisches* 178 (1985), S. 6253-6258; Ders., Selbstverzehrung des Bösen? Einige Anfragen an H.U. v.

Der Vorwurf lautet, daß Balthasar das individuelle und allgemeine Gericht vermischt habe, das Ende des menschlichen Lebens nicht als Kriterium für das Gericht gelten lasse und schließlich theologisch für die Rettung aller Menschen eintrete.³⁰ Demgegenüber steht die Versicherung H.U. von Balthasars: »Die Apokatastasis habe ich nie vertreten, auch nicht verhüllterweise wie etwa Karl Barth. Es bleibt eine ernste Frage ...: Kann sich der übernatürliche Glaube – Glaube als personale Hingabe – auf Unheilstatsachen richten? ... Im kirchlichen Glaubensbekenntnis stehen lauter Heilstatsachen.«³¹ In einer positiven Wendung formuliert Balthasar seine Absicht: »Wir behaupten nicht mehr als dies: daß diese Aussagen uns ein Recht geben, für alle Menschen zu hoffen, was gleichzeitig besagt, daß wir uns nicht genötigt sehen, den Schritt von den Drohungen zur Setzung einer mit unsern Brüdern und Schwestern besetzten Hölle, womit unsere Hoffnung zunichte würde, vollziehen zu müssen.«³²

Geschichtlich sind – wie in der Kritik Balthasar wiederholt erwähnt wird – Aussagen über Verworfene und auch Visionen der Hölle bekannt. Nach Balthasar sind es aber Drohungen, die zur Umkehr aufrufen wollen. Es sind Spiegelbilder des Heils, d.h. Prophezeiungen, die gerade kontraproduktiv sein wollen, indem sie in ihrer Skizzierung des Unheils dem Hörer die Entscheidung zum Heil abringen. »Wenn die Gerichtsdrohungen und die grausam-schrecklichen Bilder von der Schwere der über die Sünder verhängten Strafen, die wir in Schrift und Tradition finden, einen Sinn haben, dann bestimmt zunächst den, mir selber den Ernst der Verantwortung vor Augen zu führen, die mir mit meiner Freiheit gegeben ist.«³³ Die visionären Bilder der Hölle tragen kontrastierend dazu bei, daß sich ihnen gegenüber die Haltung der Dankbarkeit und des ethischen Imperativs umso eindringlicher abzeichnen können.³⁴ Es scheint Balthasar dann auch nicht nötig, aus diesen Bildern und Visionen eine *sichere Erkenntnis* über die Zahl der Verworfenen abzuleiten.³⁵

Balthasar und seinen Kommentar zur Apokalypse des hl. Johannes, in: ebd., S. 6394-6396; K. Besler, in: ebd. 197 (1986), S. 7255-7264; 198 (1986), S. 7329-7333; 199 (1986), S. 7359-7363; 200 (1986), S. 7455-7458; weiter: J. Rothkranz, Die Kardinalfehler des Hans Urs von Balthasar. Dürach 1989, bes. S. 322-483.

30 So bes. J. Rothkranz, a.a.O., S. 327, 359, 408, 414 u.ö., der eifrig aus früheren Studien Material sammelt und ihren polemischen Ton noch einen Grad verschärft.

31 H.U. von Balthasar, *Zur Frage: »Hoffnung für alle«*. Eine Antwort auf den Artikel von Pfr. Karl Besler, in: *Theologisches* 199 (1986), S. 7363-7366, hier S. 7366.

32 H.U. von Balthasar, *Kleiner Diskurs*, a.a.O., S. 25.

33 Ebd., S. 42.

34 Ähnliche Gedanken lassen sich ohne viel Mühe schon bei den Vätern finden, z.B. sagt Johannes Chrysostomus in seinem *Matthäus-Kommentar* 16,6: »Auch den Einwohnern von Ninive drohte er den Untergang, nicht um sie wirklich zu verderben – denn wenn er das gewollt hätte, hätte er schweigen müssen –, sondern damit sie in ihrer Furcht sich besserten und so seinen Zorn besänftigten.«

35 Balthasar meint, daß er mit seiner Interpretation auch die Theologie des großen Lehrers der Freiheit und Gnade Augustin sachgerecht interpretiert; vgl. *Kleiner Diskurs*, a.a.O., S. 28-30.

Dagegen möchte er über die Bestimmung des Menschen bei Gott in der Sprache des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe sprechen.

Die Kraft der Hoffnung

Einen entscheidenden Punkt der Diskussion hat L. Scheffczyk 1985 formuliert. Seines Erachtens liegt die Schwierigkeit in der Kategorie der Hoffnung: »Das Problem innerhalb dieses Erklärungsversuches [u.a. Balthasars] scheint in der nicht ganz präzisen Bestimmung des Begriffes der übernatürlichen Tugend der Hoffnung zu liegen. Diese beruht auf dem Fundament des göttlichen Glaubens. Sie ist die Kraft, mit der sich der Glaube, der nicht am Ziele ist, auf die ihm gegebenen Verheißungen ausspannt. Weil aber der Glaube der Kirche die Verheißung der Nichtexistenz der Hölle nicht in sich trägt, kann sich aus ihm auch keine übernatürliche Hoffnung erheben. Dem Glaubenden ist nur für sich ... die Hoffnung auf Seligkeit möglich ... Er kann sich darüber hinaus an die Barmherzigkeit Gottes wenden, die sich des kleinsten Zeichens der Bekehrung des Sünders annehmen möge. Die Hoffnung kann aber die Realität des Unheilszustandes nicht aufheben, wie sie umgekehrt auch die Wirklichkeit des Himmels nicht setzen kann.«³⁶ Diese Einsicht wollen wir jetzt näher untersuchen.

Inwiefern können die Kategorien des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe die Lehre der definitiven Bestimmung des Menschen angemessen darstellen? Was ist vor allem die Hoffnung, worauf bezieht sie sich und worauf ist sie gegründet? Ist die Hoffnung, mit der ein Mensch nach der ewigen Seligkeit ausschaut, individuell konstituiert oder darf der Mensch auch auf das Heil anderer hoffen? Zustimmung zitiert Balthasar J. Daniélous Ausführungen über die Hoffnung³⁷: »Allzuoft fassen wir die Hoffnung zu individualistisch auf, als beträfe sie nur unser Heil. In Wirklichkeit bezieht sich die Hoffnung wesentlich auf Gottes Großtaten, die die ganze Schöpfung umfassen. Sie betrifft das Geschick der ganzen Menschheit. Deren Heil erwarten wir; die Hoffnung bezieht sich in Wirklichkeit auf das Heil aller Menschen, und nur in dem Maße, als ich zu diesen gehöre, bezieht sie sich auch auf mich.« Hier wird die Richtung der Hoffnung umgekehrt. Es geht nicht um meine individuelle Hoffnung, sondern die Hoffnung trägt den individuellen Menschen, indem sie von den großen Heilstaten Gottes ausgeht.

Die Frage, ob man für andere auf das Gute oder das ewige Leben hoffen darf, ist nicht neu. Schon bei Thomas von Aquin finden sich wertvolle Ansätze

36 L. Scheffczyk, a.a.O., S. 44.

37 Zit. n. H.U. von Balthasar, *Kleiner Diskurs*, a.a.O., S. 9.

ihrer Beantwortung.³⁸ In erster Instanz ist sicherlich anzunehmen, daß die Hoffnung neben dem Streben des Subjekts auf ein gesetztes Ziel auch eine gewisse *ratio arduitatis* (d.h. auch einen persönlichen Einsatz) fordert. Wenn man daher die Menschheit nur als ein Kollektiv von Individuen versteht, wird man nicht an Stelle eines anderen hoffen dürfen. Es fehlt dann der persönliche Einsatz. Wenn die Menschen aber in gegenseitiger Solidarität miteinander leben, dann sieht die Ausgangssituation anders aus. Dann wird der individuelle, persönliche Einsatz der Hoffnung über die solidarische Gemeinschaft der Kirche erweitert. Innerhalb der Kirche – und auch gegen den Hintergrund einer inklusiven Ekklesiologie, in der die Kirche das Sakrament des Heils für die Welt ist – leben die Menschen, als Gläubige, in einer trans-individuellen Gemeinschaft: durch die Nächstenliebe, die in der Gnade Gottes gegründet ist, lebt der einzelne in Achtung und Solidarität mit dem anderen. Daher ist es möglich, das Heil eines *anderen* zu erhoffen, als wäre es das *eigene* Heil. Die definitive Bestimmung des anderen ist dann als eigene Bestimmung erfahrbar, d.h. ein Mensch kann sich für das Glück des anderen einsetzen, als wäre es das eigene. Voraussetzung für diesen Gedankengang ist aber, daß man die Existenz einer Tugend der *Caritas*, die die Grenzen der Vereinzelung sprengt, anerkennt und lebt.

Andererseits muß man aber einräumen, daß diese stellvertretende Art der Hoffnung das Ziel des Hoffens für den anderen nicht hervorbringen kann, da der für andere hoffende Mensch auf die Barmherzigkeit Gottes verwiesen ist. Diese Zurückhaltung aufzugeben würde bedeuten, daß man sich als Christ in das neuzeitliche Produktivitätsdenken einfügt. Der Glaube gibt uns nicht die Sicherheit, daß niemand verlorenght. Nach katholischer Auffassung verschuldet der Verworfene sein Schicksal selbst, weil er sich Gottes universellem Heilswillen verschlossen hat. Aber ebenso ist nach der katholischen Auffassung Gottes Barmherzigkeit unbegrenzt. Daher ist es nicht richtig zu sagen, daß die Hölle leer ist, aber es ist wohl richtig zu sagen, daß man in aller Demut ein so großes Vertrauen in Gottes Barmherzigkeit haben kann, um die Rettung aller Menschen zu erhoffen.³⁹

Quantitative oder qualitative Beurteilung des menschlichen Lebens?

Eine zweite wichtige Frage in der jüngeren Diskussion betrifft die Gnade und

38 Etwa STh. II-II, 17, 3c; vgl. zum Ganzen auch A.H. Maltha, Hoop, in: ThWo (1957), S. 2280-2281.

39 Der Theologe, der diese Ansicht vertritt, bezieht sie durchaus auf sich selbst: »Hölle« ist hier das mir persönlich – nicht hypothetisch, sondern mit vollem Recht – Zustehende, dem ich, ohne Seitenblick auf andere, mit letztem Ernst standzuhalten habe: H.U. von Balthasar, *Kleiner Diskurs*, a.a.O., S. 27.

die Verdienste, die jemand aufweisen kann und aufgrund derer Gottes Urteil gesprochen wird. Dieser Punkt ist schon öfter diskutiert worden, u.a. in der umstrittenen »Endentscheidungshypothese« von L. Boros.⁴⁰ Boros selbst brachte sie auf die Formel: »Im Tod eröffnet sich die Möglichkeit zum ersten vollpersonalen Akt des Menschen; somit ist er der seinsmäßig bevorzugte Ort des Bewußtwerdens, der Freiheit, der Gottbegegnung und der Entscheidung über das ewige Schicksal.«⁴¹

In jüngster Zeit hat die Diskussion durch die Auffassungen H.U. von Balthasars (bzw. A. von Speys) eine andere Wendung genommen. Beim Gericht wird das Gute aus einem Menschenleben nicht quantitativ dem Bösen gegenübergestellt. Die menschliche Freiheit trifft außerdem keine punktuelle Auswahl aus endlichen Gütern, sondern sie transzendiert die Endlichkeit und entscheidet in einem Akt, durch den sie sich selbst übersteigt. Daher muß die menschliche Entscheidung, die »Grundwahl«, qualitativ bewertet werden. »Diese Grundwahl ... wird aber nicht *in abstracto* vollzogen, sondern in den einzelnen, sich abfolgenden Lebenssituationen, in einer Serie von Akten und Verhaltensweisen, die alle ein Gefälle auf den Tod haben und damit die Endlichkeit des der wählenden Freiheit gewährten Raumes immerfort vor Augen stellen. Das Verhältnis der in die einzelnen Situationen nicht auflösbaren Grundwahl, auf die es ohne Zweifel im objektiven Gerichtsspruch [d.h. Gottes Gericht] primär ankommt, zu deren notwendigen Inkarnation in den von den Situationen je neu geforderten Entscheidungen ist schwer aufzuhellen ... Und da es nicht um ein quantitatives Abwägen geht, sondern um die Qualität der Grundentscheidung ..., fragt sich, ob eine negative Grundentscheidung, auch wenn sie die zeitlich letzte eines Lebens ist, sich in restlos allen Situationen eines Lebens hat ausdrücken können ... Hier wird der Richter darauf hinhorchen, »ob im Leben dessen, den er zu richten hat, irgend etwas sich findet, was von seiner lebendigen Liebe erfaßt worden *ist*, erfaßt werden *kann*, eine

40 Vgl. bes. L. Boros, *Mysterium mortis*. Der Mensch in der letzten Entscheidung. Olten/Freiburg 1971; ders., *Aus der Hoffnung leben*. Olten/Freiburg 1968, S. 23-30; 75ff.; Ders., *Erlöstes Dasein*. Theologische Betrachtungen. Mainz 1965, S. 89ff.; Ders., *Wir sind Zukunft*. Mainz 1969, S. 149-162; Ders., *Hat das Leben einen Sinn?*, in: *Concilium* (D) 6 (1970), S. 674-678; Ders., *Phasen des Lebens*. Wachstum, Krisen, Entfaltung und Vollendung des Menschen. Olten 1975; P. Glorieux, *Endurcissement final et grâces dernières*, in: *NRTh* 59 (1932), S. 865-892; P. Schoonenberg, *Theologie der Sünde*. Freiburg 1966, S. 44ff.; J.B. Lotz, *Tod als Vollendung*. Frankfurt 1976, S. 99ff., 137; anders K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*. Freiburg 1958 (der wesentliche Zusammenhang zwischen dem persönlichen Tod und der persönlichen Lebensgeschichte).

41 L. Boros, *Mysterium mortis*, a.a.O., S. 9; gegen diese These ist eingewendet worden, daß sie zu stark von Heideggers Mystifikation des Todes abhängig sei, daß wir in diesem Leben ungenügend empirische Verifikationsmöglichkeiten für diese Hypothese besitzen, daß sie dem menschlichen Leben selbst seinen Ernst und seine Verantwortung nähme und daß sie zu punktuell über den Tod spräche; vgl. hierzu K. Rahner, *Prolixitas Mortis*, in: Ders., *Schriften zur Theologie XII*. Zürich/Köln 1975, S. 466; J. Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*. Regensburg 1977, S. 171; G. Greshake, *Bemerkungen zur Endentscheidungshypothese*, in: Ders./N. Lohfink, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*. Freiburg 1975, S. 121-130.

wenigstens potentielle Möglichkeit eines Glaubens, ob also im Menschen, den er zu richten hat, irgend etwas fähig ist zur Liebe. Zu einem ›Körnchen Liebe‹ als Antwort auf alle ihm von Gott geschenkte Liebe.«⁴²

Es ist nicht einfach, diese Hypothese Balthasars mit der Konstitution *Benedictus Deus* von Papst Benedikt XII. aus dem Jahre 1336 in Übereinstimmung zu bringen. Dort wird gesagt: »Ferner bestimmen Wir: Wie Gott allgemein angeordnet hat, steigen die Seelen derer, die in einer tatsächlichen schweren Sünde verschieden, sofort in die Hölle hinab, wo sie von höllischen Qualen gepeinigt werden.«⁴³ Man braucht wohl nicht unbedingt anzunehmen, daß es sich hier um eine feierliche unfehlbare Lehrverkündigung handelt, aber diese Überzeugung ist doch tief im Glauben der Kirche verwurzelt.⁴⁴ Der direkte Anlaß für die Veröffentlichung von *Benedictus Deus* war nicht die Frage, ob der in schwerer Sünde Sterbende verworfen wird. Damals ging es um das Problem, wann die selige Anschauung Gottes oder die Strafe anfangen, ob unmittelbar nach dem Tode oder beim allgemeinen Gericht.

AUSBLICK

Balthasars Auffassung, daß das menschliche Leben nicht momentan, sondern qualitativ gelten müsse, läßt sich nur schwer in die gängige Systematik einfügen. Sie scheint vor allem die gläubige Dynamik des christlichen Lebens zu erschweren. Positiv gesehen hält sie aber den Leistungsdruck aus dem Bereich des Religiösen fern. Eine Integration – falls sie erwünscht ist – verlangt eine tiefere Besinnung auf den ekklesiologischen und christologischen Rahmen. Wenn Balthasar betont, daß die Frage nach der ewigen Bestimmung innerhalb der theologischen Tugenden gestellt werden muß, dann bedeutet dies auch, daß Glaube, Hoffnung und Liebe von Christus und der Kirche her ihre konkrete Gestalt zu erhalten haben. Diese konkrete Gestalt wird im Sinn der Theologie Balthasars einer tieferen Reflexion auf den Höllenabstieg Christi und auf die inklusive Sendung der Kirche als *communio sanctorum* nicht entbehren können. Aber daraus folgt keineswegs, daß man einem oberflächlichem Heilsoptimismus oder der Lehre von der Wiederherstellung aller Dinge folgen muß.⁴⁵

42 H.U. von Balthasar, *Theodramatik* IV, a.a.O., S. 268-270.

43 DS 1002, NR 906.

44 Vgl. etwa L. Ott, Grundriß der katholischen Dogmatik. Freiburg¹⁰1981, S. 571: »Die Seelen derer, die im Zustand der persönlichen schweren Sünde sterben, gehen in die Hölle ein. De fide.«

45 Zustimmend konnte Balthasar dann auch W. Breunings Formulierung zitieren: »Prüfstein für die Richtigkeit der Paränese wird immer sein, daß man in der Theorie an keiner Stelle mit der Apokatastasis spielt« (*Theodramatik* IV, a.a.O., S. 171).

Zeit in der Ewigkeit, Ewigkeit in der Zeit

T.S. Eliot, H.U. von Balthasar und
das Ideal eines kontemplativ-aktiven Lebens

Von David L. Schindler

In unserem Kulturzusammenhang impliziert Kontemplation einen Rückzug vom Handeln. Die »Zeithaftigkeit« unseres aktiven Lebens scheint in einem starken Kontrast zur »Zeitlosigkeit« jedweder kontemplativer Augenblicke in unserem Leben zu stehen, und gerade jene, die den Wert – oder die Überlegenheit – des Kontemplativen verteidigen, betonen oft das Gefühl dieses Kontrastes mit dem Aktiven. Dieses Phänomen tritt typischerweise in zwei Formen auf.

Nach der einen Version »griechischer« Herkunft wird der Vorrang der Kontemplation oft mit einer doppelten Implikation betrachtet: man versteht das Verhältnis der Aktion zur Kontemplation als eines der Folge: entweder geht die Aktion der Kontemplation voraus oder aber sie folgt ihr, nie jedoch fällt sie mit der Kontemplation zusammen. Gleichzeitig wird die Aktion abgewertet: sie findet ihre Rechtfertigung als eine Funktion unserer »Immanenz« in der Zeit und damit als ein notwendiges Zugeständnis an diese Immanenz.¹

In der Version »östlicher« Färbung wird das Primat der Kontemplation in einem radikaleren und ausschließlicheren Sinne bestätigt: sie wird ebenfalls als Funktion unserer Immanenz in der Zeit verstanden, aber hier werden die Zeit – und die dazugehörige Aktion – als illusorische Hüllen gesehen, die abgestoßen werden müssen.

Nun scheint der »aktivistischen« Neigung unserer derzeitigen Kultur nichts fremder zu sein als diese »griechischen« und »östlichen« Ansichten. Nichts scheint offensichtlicher zu sein als die Umkehrung der Rangordnung, die unsere Kultur der Aktion über die Kontemplation einräumt. Was jedoch oft unbeachtet bleibt, ist, wie unsere moderne Kultur, ungeachtet dieser Umkehrung des Primats, die Spannung aufrechterhält, die (wenn auch in verschiedener Hinsicht) charakteristisch für die griechische und die östliche Sicht ist. Das heißt unter der (stillschweigenden) Annahme einer Trennung von Kontemplati-

¹ Für die Diskussion einiger Schwierigkeiten des Christentums in seiner Anlehnung an den »griechischen« Begriff der Kontemplation siehe H.U. von Balthasar, *Aktion und Kontemplation*, in: Ders., *Verbum Caro*. Einsiedeln 1960, S. 245-259. Balthasar bekräftigt natürlich das Primat der Kontemplation (er hält es für die Grundlage menschlicher Kultur: S. 247) und eine Unterscheidung zwischen Kontemplation und Aktion. Es geht ihm hauptsächlich darum zu zeigen, wie aus der Perspektive der christlichen Offenbarung eine bessere Integration von Kontemplation und Aktion notwendig sei, als sie aufgrund der »griechischen« Vorgaben möglich ist. Vgl. auch: *Jenseits von Kontemplation und Aktion?* in: Ders., *Pneuma und Institution*. Einsiedeln 1974, S. 288-297.

on oder Aktion, oder wiederum zwischen dem Ewigen (»Zeitlosen«) und dem Jetztigen (»Zeitlichen«) wird das erstere zugunsten des letzteren an den Rand gedrängt oder aber vollkommen abgeschafft.

Es ist der Zweck dieses Aufsatzes aufzuzeigen, inwiefern das Christentum einen Weg über dieses »dualistische« (oder alternativ: reduktionistische) Verständnis des Verhältnisses zwischen Kontemplation und Aktion darstellt, das so viel zu den Mißständen der gegenwärtigen Situation beiträgt. Es soll dargestellt werden, daß die Festigung eines Primats der Kontemplation in der gesetzten Ordnung nicht (rechtmäßig) eine Abwertung der Aktion beinhalten sollte und daß die Anerkennung eines intrinsischen Wertes der Aktion nicht (rechtmäßig) eine Vernachlässigung der Kontemplation einschließen darf. In christlichem Verständnis müssen Kontemplation und Aktion nämlich in erster Linie in ihrer Einheit begriffen werden; ihre deutliche Trennung ist nur aus dem Verständnis einer ursprünglichen Einheit möglich. Unsere Aufgabe ist es natürlich zu zeigen, warum sich dies so verhält.

Es wird zunächst hilfreich sein, die zwei Hauptannahmen im Auge zu behalten, die oft den oben erwähnten Dualismus (und den sich daraus ergebenden Reduktionismus) untermauert haben. Einerseits wird angenommen, daß das Ewige entweder gleichgültig gegenüber dem Zeitlichen ist oder aber ihm einfach entgegengestellt. Andererseits wird Aktion in ihrer Grundbedeutung als einfach externe Aktion verstanden und damit darauf verkürzt, den Forderungen des gegenwärtigen Lebens zu entsprechen.² Das Christentum fordert die kritische Betrachtung dieser beiden Annahmen.

Die Untersuchung wendet sich hin zur Liebe des dreieinen Gottes, wie sie in Jesus Christus offenbart ist. Die Ewigkeit der Trinität, wie sie in der Zeitlichkeit Jesu Christi deutlich wird, zeigt, daß Ewigkeit in ihrer Grundbedeutung der Zeit gegenüber positiv eingestellt ist und eigentlich immer schon die Zeit mit einschließt. Trinitarische Aktivität (Aktion), offenbar geworden in der »Passivität« (und Passion) Jesu Christi, zeigt, daß Aktivität in ihrer Grundbedeutung immer schon die Passivität einschließt (und umgekehrt). Es wird unser Bestreben sein, all dies aufzuzeigen und darzustellen, wie es zu einem veränderten Verständnis sowohl der Kontemplation als auch der Aktion in der Schöpfungsordnung führt.

Es gibt nur wenige Zeitgenossen, die einem trinitarischen und christologischen Verständnis von Ewigkeit und Zeit und damit, in diesem Zusammenhang, von Aktivität und Passivität einen tieferen poetischen Ausdruck gegeben haben als T.S. Eliot; wenige einen schöneren theologischen als Hans Urs von Balthasar. Unsere Überlegungen werden im wesentlichen die Form einer meditativen Besinnung über die Ansichten dieser Denker annehmen. Sie gliedert sich naturgemäß in drei Teile: 1. Das trinitarische Verständnis von Zeit in der

2 Vgl. Ders., *Aktion*, a.a.O., S. 245.

Ewigkeit; 2. Das Christologische Verständnis von Ewigkeit in der Zeit; 3. Die sich daraus ergebenden Implikationen für Kontemplation und Aktion in unserem gegenwärtigen Kulturzusammenhang. In den ersten beiden Teilen werden wir so vorgehen, daß wir (notwendigerweise mit einiger Willkür) Passagen aus Eliots *Vier Quartette*³ auswählen und kommentieren und dann ihre Bedeutung weiter mit Hilfe der Theologie Balthasars erhellen.

Trinität: Zeit in der Ewigkeit

Wir beginnen mit einer Aussage, die ein erhellendes Licht auf alles wirft, was folgt. Adrienne von Speyr folgend sieht Balthasar das Verhältnis des »Je-mehr« als charakteristisch für die Trinität an: »Je mehr sich in Gott die Personen differenzieren, um so größer ist ihre Einheit.«⁴ Mit anderen Worten: Einheit oder Andersartigkeit, Verschiedenheit in der Trinität schließen einander nicht aus, sondern es ist jeweils das eine die Bedingung und genaugenommen die Bedeutung des anderen. Einheit und Verschiedenheit vertiefen einander (dynamisch); sie bleiben nicht (statisch) einander gegenübergestellt oder (dynamisch) einander untergeordnet. Ein solches Verhältnis zwischen Einheit und Verschiedenheit ist deshalb am besten in einem Paradox zu verstehen, besser jedenfalls als auf der einen Seite in bloßer Gleichgültigkeit oder auf der anderen in dialektischer Opposition. Wie wir sehen werden, liefert dieses Paradox in jedem Augenblick den Schlüssel zur poetischen Vision Eliots und zur theologischen Balthasars.

Wir wollen nun einen ersten Blick darauf werfen, wie für Eliot Zeit in Ewigkeit »enthalten« ist. Wir beginnen mit einigen Passagen aus *Burnt Norton*:

Jetzige Zeit und vergangene Zeit
Sind vielleicht gegenwärtig in künftiger Zeit
Und die künftige Zeit enthalten in der vergangenem.
Ist aber alle Zeit ewige Gegenwart,
Wird alle Zeit unwiderrufbar.
(aus *Burnt Norton*, I)

Am ruhenden Punkt der kreisenden Welt weder Fleisch noch Geist;
Weder fort von ihm noch zu ihm hin; am steten Punkt ist der Tanz, doch weder im Einhalten,

3 Eliots Gedichte werden in der Übersetzung N. Wydenbrucks zitiert: *Gesammelte Gedichte 1909-1962*, hrsg. v. E. Hesse. Frankfurt/Main 1972, S. 276-335.

4 A. von Speyr, *Kinder des Lichtes. Betrachtungen über den Epheserbrief*. Wien o.J., S. 85. Zitiert bei H.U. von Balthasar, *Theodramatik IV: Das Endspiel*. Einsiedeln 1983, S. 83.

Noch in der Bewegung. Und nenn es nicht Stillstand,
 Wo Vergangenes und Zukunft vereint sind. Weder Fortgehn noch Hingehn,
 Weder Steigen noch Fallen. Wäre der Punkt nicht, der ruhende,
 So wäre der Tanz nicht – und es gibt nichts als den Tanz.

(...)

Bewußt sein heißt: nicht in der Zeit sein,
 Doch ohne Zeit kann jener Augenblick im Rosengarten
 Der Augenblick in der Laube beim prasselnden Regen,
 Der Augenblick in der zugigen Kirche da der Schatten fiel
 Nicht erinnert werden; einbezogen in Vergangenheit und Zukunft.
 Nur durch Zeit wird die Zeit überwunden.

(aus *Burnt Norton*, II)

(...) Nur im Gefüge der Form
 Können Wort und Musik
 Die Stille erreichen – wie eine chinesische Vase
 Regungslos und dennoch in sich unendlich bewegt ist.
 Nicht das Schweigen der Geige, solange der Ton noch schwingt,
 Nicht dies nur, sondern vielmehr ihr Zugleich-Sein,
 Und, sagen wir, daß das Ende dem Anfang vorangeht,
 Daß Ende und Anfang bestehen von jeher
 Noch vor dem Anfang und noch nach dem Ende.

(aus *Burnt Norton*, V)

Diese Texte bringen uns geradewegs auf das Wesentliche. Eliot verbindet – als Paradoxe im obenerwähnten Sinne – Begriffe, die wir normalerweise in einen einfachen Gegensatz zueinander stellen: in erster Linie den ruhenden Punkt und den Tanz. »Einhalten« ist nicht die bloße Abwesenheit von »Bewegung«, noch ist »Bewegung« einfach das Gegenteil von »Einhalten«. Ganz im Gegenteil: was an der Oberfläche wie Einhalten oder »Nicht-Bewegung« erscheint, ist in der Tiefe eher die Intensivierung von Bewegung.

Wäre Stille einfach nur Stille und Tanz einfach nur Tanz, und wären diese beiden Begriffe einfach nur einander gegenübergestellt und entgegengesetzt, dann würde natürlich die Vertiefung der Stille eine Abkehr von Zeit und Bewegung voraussetzen. Aber dies ist es nicht, wie Eliot die Dinge sieht. Es ist klar, daß die Vertiefung der Stille in bedeutender Weise mit Bewegung »außerhalb« der Zeit zu tun hat: »Bewußt sein heißt: nicht in der Zeit sein.« Der wesentliche Punkt ist dabei zu sehen, wie »nicht in der Zeit sein« für Eliot zunächst eine Bestätigung ist, keine Negation.

Einerseits also kann man nur innerhalb der Zeit tatsächlich die Erfahrung eines »Augenblick(s) im Rosengarten« haben, und in diesem Sinne ist es, daß nur durch die Zeit die Zeit überwunden wird, andererseits aber ist die Über-

windung der Zeit eine Transzendenz, die durch ein Zusammensammeln erfolgt – und gerade nicht einfach durch bloßes Zurücklassen. Deshalb ist das Schweigen der Geige nicht nur das Schwingen des Tons, sondern auch das »Zugleich-sein« des Anfangs und des Endes »von jeher / Noch vor dem Anfang und noch nach dem Ende«. Deshalb sind jetzige und vergangene Zeit »gegenwärtig in künftiger Zeit / Und die künftige Zeit enthalten in der vergangenen«, aber eben nicht in dem Sinne, daß alle Zeit dadurch einfach nur »ewige Gegenwart« wäre. Eine »ewige Gegenwart« würde in Eliots Verständnis hier einfach eine Art »zeitlosen« Zustands bedeuten, einen Zustand ohne Zeit, losgelöst und unberührt von der Zeit, nicht einen, der die Zeit intensiv und vollkommen einschließt – immer schon. Aus einem solchen zeitlosen Zustand heraus könnte kaum widerrufen, d.h. erlöst werden, was innerhalb der Zeit vor sich gegangen ist; es könnte nur abgelegt, irgendwie zurückgestoßen werden.

Balthasars Theologie bietet uns einen explizit trinitarischen Zusammenhang, um diese Ewigkeit zu begreifen, die die Zeit in einer Weise einschließt, daß es ihr möglich ist, sie zu widerrufen und zu erlösen, und diesen ruhenden Punkt zu verstehen, dessen innere Bedeutung eher selbst ein Tanz ist, als dem Tanz entgegengesetzt. Balthasar folgt wiederum A. von Speyr, wenn er herausstellt, daß im trinitarischen Leben Gottes die »Uridee« der Zeit eingeschlossen ist. Die Gegenwart des Prozesses, in dem der Sohn ewig aus dem Vater gezeugt wird, ist ein »Immer-schon-gewesen-Sein«, das aber auch die ewige »Zu-kunft« vom Vater her in sich einschließt.⁵ Die Gegenwart ist nicht ein bloßes *nunc stans*, in dem jede Erwartung und Erfüllung in Gott – und damit alles, was der Bewegung zugehörig ist – ausgeschlossen wäre. Im Gegenteil: diese sind in Gott ins Unendliche vertieft.⁶

Was Balthasar hier vertritt, wird in vielfacher Hinsicht bekräftigt: Da das göttliche Leben die Fülle des Lebens ist, ist es »völlige Ruhe«, aber diese Ruhe darf man sich nicht »starr« denken, sie ist »ewige Bewegtheit«.⁷ Anstatt davon auszugehen, ein »Werden« in Gott gebe es nicht, ist vielmehr vom »Überwerden des innergöttlichen Geschehens« zu reden.⁸ Wiederum ist das innergöttlichen Leben nicht etwa ewig dasselbe in einem Sinne, der immerwährende Langeweile implizieren würde. Vielmehr ist Gottes trinitarisches Leben »Lebendigkeit«, die durch Begriffe wie »immer neu« und »Überraschung« charakterisiert ist. In den Worten A. von Speyrs ist es eine »Kommunion der Überraschung« in dem Sinne einer endlosen »Über-Erfüllung«.⁹

⁵ Vgl. *Theodramatik* IV, a.a.O., S. 81. Siehe auch: *Endliche Zeit innerhalb Ewiger Zeit*, in: Ders., *Homo Creatus Est*. Einsiedeln 1986, S. 38-51, besonders S. 42-44.

⁶ Ebd.

⁷ *Theodramatik* IV, a.a.O., S. 67.

⁸ Ebd., S. 70.

⁹ Ebd., S. 69, Anm. 54.

Weiter in einer Weise, die, wie wir sehen werden, wichtig für das Problem der Kontemplation und der Aktion ist, zeigt Balthasar, wie der Begriff Gottes als *actus purus* erweitert werden kann: indem man ihn nämlich aus einer trinitarischen Perspektive heraus ausweitet, um den der »Passivität« einzuschließen. Dies geschieht in zweifacher Hinsicht: Zum einen schließt die aktive *actio* des Vaters die passive *actio* des Sohnes und des Heiligen Geistes ein. Zum anderen aber folgt aus der Gleichzeitigkeit dieser verschiedenen *actiones*, daß jede die Bedeutung der anderen notwendig bedingt. Die »aktive Aktion« des Vaters ist also durch die »passive« des Sohnes und des Heiligen Geistes bedingt – und umgekehrt. Aktivität und Passivität in Gott sind also immer schon verschieden wegen ihrer Beziehung zueinander: weder ist die Aktivität »ausschließlich« aktiv, noch ist die Passivität »ausschließlich« passiv. Im Gegenteil, »bloße Aktivität« nimmt einen inwendig gebenden Charakter an, während »bloße Passivität« einen inwendig rezeptiven Charakter erhält. Der Schlüssel zu all dem ist natürlich die Liebe, welche die Form der Trinität ausmacht. Balthasar faßt es so: Das Empfangen und das Geschehenlassen ist für den Begriff der absoluten Liebe ebenso wesentlich wie das Geben, das ohne das empfangende Geschehenlassen – und alles, was in der Liebe dazu gehört: die Selbstverdankung und Rückwendung zum Schenkenden – gar nicht zu geben vermöchte.¹⁰

Mit einem Wort also: In Balthasars trinitarischer Sicht sind die Charakteristika der Zeit, zu denen Erwartung, Erfüllung, Abwechslung, Überraschung – und die Bewegung, die diese implizieren – sowie Passivität gehören, nicht nur Negative, die in der Ewigkeit ausgeschlossen werden müssen. Sie sind vielmehr Positive, die eine unendliche Vertiefung und Intensivierung in der Ewigkeit erfahren. Balthasar faßt zusammen: »Gott hat Wechsel und Überraschun-

¹⁰ Vgl. ebd., S. 75. Für eine Diskussion von Aktivität und Passivität in Gott vgl. S. 74-80. Die Bedeutung dieser Diskussion für unser Thema wird offenbar in A. von Speyrs Punkt, daß »aktiver Vollzug und passives Vollziehen-Lassen« zusammen auch »die ursprüngliche Einheit von Aktion und Kontemplation« bilden (zitiert bei Balthasar, S. 79). – Das Gewicht und die Radikalität der Sicht Balthasars wird hier deutlich, wenn er ausdrücklich das Augenmerk auf ihre Konsequenz für unser Verständnis von Dualismen innerhalb der Schöpfung richtet: Akt und Potenz, Männlichkeit und Weiblichkeit, Aktion und Kontemplation (vgl. S. 77, siehe S. 77-80). Dieser Artikel befaßt sich nur mit dem letzten dieser Dualismen, aber es ist vielleicht wert hervorzuheben, daß Balthasars ausdrücklich trinitarischer Hintergrund zu einer neuerlichen Betrachtung des traditionellen, also aristotelischen, Verständnis von Handlung und Handlungsfähigkeit (Form und Substanz in ihrem ursprünglichen Sinn) oder wiederum des Weiblichen einlädt. Für Balthasar ist der Schlüssel, daß Aktivität – zumal Akt(ivi)tät und Passivität ihre erste Bedeutung nur in der Relation erlangen – immer und überall gebender Natur sein wird (passiv in der Aktivität, und daher voll Immanenz), während Passivität empfangend ist (also aktiv in der Passivität; folglich der Transzendenz zugewandt). Es versteht sich von selbst, daß dieses »immer und überall« im Sinne des Analogiebegriffes verstanden werden muß, den das Vierte Lateran-Konzil (1215) bestätigt hat und dem Balthasar folgt. Der wesentliche Punkt ist jedenfalls, »Handlungsfähigkeit« nicht nur einfach auf der Seite des Geschöpfes anzusiedeln und negativ zu belegen und das Weibliche nicht mit Passivität zu identifizieren, sondern mit (trinitarischer) Empfängnis. – Für die Entwicklung eines Thomistischen Verständnisses der sich schenkenden Natur Gottes, die mit dem hier skizzierten von Balthasar konsistent ist, vgl. K.L. Schmitz, *The Gift: Creation*. Milwaukee 1982.

gen« und also Werden und Bewegtheit und auch Passivität etc. »in die endliche Zeit eingelegt, damit sie ein Bild seiner unendlichen Zeit werde«. ¹¹ Was in Gott existiert, ist nicht die Abwesenheit von Zeit – mit allen zugehörigen Attributen –, sondern das »Urbild« der Zeit. ¹²

Wir sehen also, wie Balthasar in vielfacher Hinsicht Eliots Begriff von einer Ewigkeit, von der die Zeit umfaßt wird, bekräftigt. Wir sehen, wie auch Balthasar im Ruhepunkt den Tanz ansiedelt. Im folgenden steht das Umkehrverhältnis im Mittelpunkt der Erörterung: Wie findet die Bewegung des Tanzes selbst ihre Bedeutung im stillen Punkt?

Christologie: Ewigkeit in der Zeit

Wir beginnen wieder mit Texten von Eliot:

Die Neugier des Menschen durchforscht Vergangenheit und Zukunft
Und klammert sich an das Zeitliche. Jedoch den Punkt,
Wo sich Zeitloses schneidet mit Zeit, zu erkennen,
Ist eine Beschäftigung für Heilige –
Nicht Beschäftigung nur, etwas, das gegeben
Und genommen wird durch das Absterben eines ganzen Lebens
In Liebe, Eifer, Selbstlosigkeit und Selbstentäußerung.
Die meisten von uns kennen nur den einzelnen absichtslosen
Augenblick in und außer der Zeit,
(...)
(...) Das sind nur Winke und Ahnungen,
Winke, denen Ahnungen folgen; alles Weitere aber

11 H.U. von Balthasar, *Endliche*, a.a.O., S.43.

12 Es ist wichtig, daß Balthasars Position hier nicht als eine Polemik gegen das traditionelle Beharren auf der Unveränderlichkeit Gottes gelesen werden darf (vgl. beispielsweise *Theodramatik* II,1, a.a.O., S. 252-255). Es sollte aus dem Vorangegangenen klar sein, daß seine Intention nicht ist, diese Ansicht zurückzuweisen, sondern sie zu vertiefen. Balthasar bewegt sich von einem »monopolen« und »substantialistischen« Ansatz für das Verständnis Gottes zu einem ausdrücklich trinitarischen und »personalistischen« – und gerade in diesem Sinne kann er von »Theodramatik« sprechen. (Vgl. z.B. *Theodramatik* II,1, a.a.O., S. 9, wo er zwischen dem trinitarischen Gott des Dramas und dem veränderlichen »mythischen« Gott auf der einen Seite und dem unveränderlichen »philosophischen« Gott auf der anderen Seite unterscheidet. Siehe auch: *Jenseits*, a.a.O., S. 292 und 290, wo er den aktiven, aber bloß gedanken-vollen Gott Aristoteles, das »Sich-denken des Denkens«, von dem christlichen Gott der Liebe abgrenzt.) Es ist wesentlich zu sehen, daß Balthasar trotz allem nicht nur die sogenannten personalistischen Kategorien den eher ontologischen der Tradition gegenüberstellen will. Im Gegenteil, er will sie umwandeln: Es ist Balthasars Punkt, daß es gerade das Persönliche – die Liebe – ist, was die Grundbedeutung der Ontologie, des Seins, offenbart. Für eine Diskussion von Balthasars Position in der Frage der Unveränderlichkeit Gottes siehe G. O'Henlon, Does God Change? – H.U. von Balthasar on the Immutability of God, in: *The Irish Theological Quarterly* 53 (1987), 161-183.

Ist Gebet, Gehorsam, Selbstzucht, Denken und Tun.
 Der halb erahnte Wink, die halb verstandene Gabe ist Inkarnation.
 Hier wird die unmögliche Einheit
 Der Sphären des Seins Ereignis.
 Hier werden Vergangenes und Künftiges
 Überwunden und ausgesöhnt.
 (aus *Dry Salvages*, V)

Neugierige Menschen achten sorgfältig auf die Ereignisse, die sie umgeben. Solche Menschen aber treiben immer nur an der Oberfläche von Vergangenheit und Zukunft. Es ist nur der Heilige, der tatsächlich die Ereignisse der Geschichte durchdringt, und bei diesem seinem Tun handelt es sich wieder um ein Paradox: Um nämlich dem Augenblick in der Zeit wirklich gerecht zu werden, muß man sich der Dimension des Ewigen in der Zeit bewußt sein. Wie nun erlangt man dieses Bewußtsein? – Nur »durch das Absterben eines ganzen Lebens / In Liebe, Eifer, Selbstlosigkeit und Selbstentäußerung«.

Auf diese Weise finden wir »die unmögliche Einheit / Der Sphären des Seins«: Ewigkeit tritt in die Zeit nur durch das leidende Geschehenlassen bis zum Tode. Hierin besteht die Bedeutung der Inkarnation; es ist die Inkarnation, dieses Leben-zum-Tode, das die Zeit mit Bedeutung füllt und die Vergangenheit mit der Zukunft versöhnt.

Aspekte dieses Themas werden von Eliot wiederholt und in immer neuer Weise aufgenommen:

Ich sagte zu meiner Seele: sei still (...)
 Warte ohne zu denken, denn zum Denken bist du nicht reif,
 Dann wird das Dunkel das Licht sein und die Stille der Tanz.
 Geraune fließenden Wassers, Wetterleuchten im Winter,
 Der ungesehne Thymian, und die Walderdbeere –
 Das Lachen im Garten, seeliger Widerhall – all dies
 Nicht verloren, aber fordernd, ein Zuspitzen auf die Pein
 Von Tod und Geburt.
 (aus *East Coker*, III)

»Ich sagte zu meiner Seele: sei still«: nur in der Stille, die dem Leiden zugehörig ist (»Passivität«), kann man die Wahrheit des Tanzes – die der Aktivität oder der Bewegung – erreichen, die für die Zeit charakteristisch ist. Die Dunkelheit dieses Ruhepunktes ist sein Licht in genau demselben Sinne, in dem seine »Passivität« seine Aktivität ist. Das Denken hat den falschen Gegenstand, insoweit es in der Zeit eingebunden bleibt und deshalb noch nicht bis zur Stille der Ewigkeit gelitten hat.

Aber wiederum ist die Stille der Ewigkeit eine Stille, die von jeher in die

Aktivität ausgebrochen, ja Fleisch geworden ist. Und in diesem Sinne ist die Stille von jeher ausgerichtet auf das »Lachen im Garten« und den »seelige(n) Widerhall«, und sie ist stets bereit, sich in diese hinein zu öffnen. Sie dürfen niemals vernachlässigt werden oder verloren gehen, und wir sind in besonderer Weise auf sie angewiesen: ihre wahre Bedeutung kann nur im Paradox hervorgebracht werden, nämlich durch das reinigende Leiden bis zum Tode, in der »Pein von Tod und Geburt«.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß man im Sinne Eliots nur durch *Entsagung* in die Zeit einzudringen vermag – die *Entsagung*, die, wie wir gleich sehen werden, ihre Bedeutung von der *Verkündigung* nimmt –; wir leiden unseren Weg in die ewigen Tiefen der Zeit.

Aber wir wollen fortfahren:

Heimat ist das wovon man ausgeht. Wenn wir älter werden,
Wird die Welt immer fremder, verworrener das Gefüge
Von Totem und Lebendem. Nicht der gesteigerte
Augenblick, losgelöst, frei von Gewesnem und Künftigem,
Sondern das ganze Leben, glühend in jedem Augenblick
(...)

Liebe ist noch am ehesten echt,
Wenn das Hier und Jetzt einem nichts mehr ausmachen.
Alte Männer müßten stets Kundschafter sein,
Hier und dort sind einerlei.
Wir müssen still sein und dennoch vorangehen,
Mit vertiefter Empfindung
Zu neuer Vermählung, tieferer Vereinigung,
Durch kaltes Dunkel, trostlose Verödung,
Brausen der Wellen, Heulen des Winds, wüste Gewässer,
Wo Sturmvögel streichen. In meinem Ende ist mein Anfang.
(aus *East Coker*, V)

Niemals nimmt es ein Ende, das tonlose Klagen,
Ohne Ende ist das Welken der verwelkten Blumen,
Die Regung des schmerzlosen, reglosen Schmerzes,
Das Driften des Meers und der driftenden Wracks,
Das Gebet des Gerippes zum Tod, seinem Gott. Nur im eben noch betbaren
Gebet der einmaligen Verkündigung.
(aus *Dry Salvages*, II)

(...) Du bist nicht hier,
Um zu bewahrheiten, dich zu unterrichten, deiner Neugier zu frönen
Oder Bericht abzustatten. Du bist hier um zu knien,

Wo Gebet einst gültig war. Und Gebet ist weit mehr
 Als eine Anordnung von Worten, als die wache Beschäftigung
 Des betenden Bewußtseins, oder der Klang der betenden Stimme.
 Wofür die Gestorbenen keine Worte fanden, solange sie lebten,
 Das können sie dir sagen, da sie tot sind. Die Toten sprechen
 Mit feurigen Zungen jenseits der Lebenden Sprache.
 Hier ist der Schnittpunkt des zeitlosen Augenblicks,
 Ist England und nirgends. Niemals und immer.
 (aus *Little Gidding*, I)

(...) Sinn der Erinnerung
 Ist die Befreiung – nicht ein Abnehmen der Liebe, sondern
 Ein Erweitern über das Begehren hinaus, und so die Befreiung
 Vom Künftigen wie vom Vergangenen. Liebe zum Vaterland
 Beginnt als Neigung zum eignen Wirkungskreise, bis mählich
 Das Wirken nicht mehr so arg wichtig scheint,
 Wenn auch nie gleichgültig. Geschichte kann
 Knechten oder befreien. Sieh, nun verschwinden
 Gesichter und Gegenden mit dem Ich, das sie nach Kräften geliebt,
 Um berühmt zu werden, verklärt in einem anderen Gefüge.
 (aus *Little Gidding*, III)

Doch wer ersann die Marter? Liebe.
 Liebe ist der nicht vertraute Name,
 Hinter dem die Hand sich birgt,
 Die das Flammenhemd gewirkt,
 Das Menschenmacht nicht abtun kann.
 Wir können einzig atmen, uns erneuern,
 Verzehrt von diesem oder jenem Feuer.
 (aus *Little Gidding*, IV)

(...) Ein Volk ohne Geschichte
 Ist nicht erlöst aus der Zeit, denn die Geschichte ist ein Gefüge
 Aus zeitlosen Momenten.
 (aus *Little Gidding*, V)

Wir sehen wie Eliots Paradox in der Zustimmung wurzelt. Negation – das Negative – deutet immer auf einen Trennungsprozeß und eigentlich ein Leiden hin, welches die Zustimmung immer tiefer und umfassender werden läßt. »In meinem Ende ist mein Anfang«: Ewigkeit ist von Anfang an da, aber dennoch bedarf es des Leidens um hineinzugelangen. Es gibt »das ganze Leben, glühend in jedem Augenblick«, eher noch, dies ist, was das Leben sein sollte,

doch dies kann nur durch eine Stille geschehen, die still ist und dennoch vorangeht, mit vertiefter Empfindung zu tieferer Vereinigung. Nicht durch Bewegung außerhalb des Augenblicks ist die Bedeutung des Lebens zu finden, sondern durch ein »Glühen« in den Augenblick hinein. Und doch, wie man in den Augenblick »hineinglüht«, stellt man fest, daß er immer fremder wird und das »Hier und Jetzt« immer weniger wichtig: nie jedoch in dem Sinne, daß man dem Augenblick gegenüber einfach gleichgültig ist.

»Niemand nimmt es ein Ende, (...) Die Regung des schmerzlosen, reglosen Schmerzes«: Die ewige Wiederkehr des Schmerzes verliert sich in Taubheit und wird nicht mehr wahrgenommen. Die Bedeutung des Schmerzes erfährt man nur durch Leiden, durch das Geschehenlassen der Verkündigung (oder durch die *Entsagung*, die Entselbstigung angesichts der *Verkündigung* des Anderen).

»Du bist nicht hier, / Um zu bewahrheiten, dich zu unterrichten, deiner Neugier zu frönen / Oder Bericht abzustatten. Du bist hier um zu knien«: Die Wahrheit der Zeit zeigt sich nicht, wenn man sich nach außen wendet, um zu kontrollieren, zu beherrschen oder sich zu befriedigen, sie zeigt sich, wenn man sich von innen her in Gehorsam und Ergebenheit öffnet. Nur in Demut und im Gebet gewahrt man den Schnittpunkt des zeitlosen Augenblicks, gewahrt man also die Wahrheit der Zeit, die in England ist und nirgends, niemals und immer.

»Sinn der Erinnerung / Ist die Befreiung – nicht ein Abnehmen der Liebe, sondern / Ein Erweitern über das Begehren hinaus«: Befreiung von etwas ist niemals Gleichgültigkeit dieser Sache gegenüber. Sie ist Verklärung. Sie ist ein leidender Zugang auf dem Wege der verändernden Erneuerung. Was man Lösung nennt, ist – im Gegenteil – reinste Zuwendung. »Doch wer ersann die Marter? Liebe.« »Wir können einzig atmen, uns erneuern, / Verzehrt von diesem oder jenem Feuer.« Das »Flammenhemd«, das uns in unserer zeitlichen Existenz gegeben ist, muß – nolens volens – erlitten werden: Und nur das Leiden, das mit der Liebe einhergeht, hat erlösende Wirkung. Nur das Sterben, in das man vollkommen eingeht, öffnet sich in das Feuer, welches das (ewige) Leben ist. Jenes aber, gegen das man sich wehrt, öffnet sich in das Feuer des (ewigen) Todes.

»Ein Volk ohne Geschichte / Ist nicht erlöst aus der Zeit, denn die Geschichte ist ein Gefüge / Aus zeitlosen Momenten.« Unnachgiebig wieder das Paradox: Jene, die nicht in die Geschichte eingedrungen sind, also in das Gefüge aus zeitlosen – stillen und dennoch vorangehenden – Momenten, in denen die Grundbedeutung der Geschichte liegt, jene können niemals von der Zeit befreit werden. Sie bleiben immer an die Oberfläche gefesselt, immer außerhalb der Geschichte.

Wenden wir uns wieder Balthasar zu, so sehen wir, wie seine Christologie die Vision Eliots untermauert. Thomas von Aquin folgend bekräftigt Balthasar,

daß die Sendung (*missio*) des Sohnes in die Welt nur die Fortsetzung seines ewigen Hervorgangs (*processio*) aus dem Vater ist.¹³ Der Sohn also, indem er Fleisch und Zeitlichkeit annimmt, läßt die Ewigkeit nicht hinter sich zurück.¹⁴ Im Gegenteil, Jesus offenbart in jedem Augenblick – und gerade in der Zeit – die Ewigkeit.

Auf den Punkt gebracht, heißt das: Die innerste Bedeutung der Zeitlichkeit ist eben in ihrer Beziehung zur Ewigkeit zu finden, in der Beziehung der Liebe, die vom Vater kommt und zum Vater hingeht, denn dies ist genau, was Jesus ist. Das Leben Jesu beginnt in seiner Bereitschaft für das Handeln Gottes, die ihre Vollendung in seiner Passion findet, und all dies gibt seiner Aktivität ihre Form. Jesu *fiat* macht die Bedeutung seiner Aktion, seines Leiden-zum-Tode, möglich, ist eigentlich schon ihr Anfang.¹⁵ Es wird hiermit deutlich, daß Bereitschaft in ihrem Wesen der äußersten Aktivität zugeordnet ist; sie führt zu einem Tod, aus dem heraus – und allein aus dem heraus – die Fülle des Lebens entsteht. Jesu Leben ist ein Leiden der Ewigkeit in die Zeit hinein, auf daß die Zeit sich selbst in die Ewigkeit transzendiere, und somit erlöst werde. Es ist die Passion Jesu, in der wir den stillsten Punkt finden, der doch der vollkommenste Tanz, den dunkelsten Punkt, der doch das größte Licht ist.

Die Verbindung zu Eliot wird hier offensichtlich. Die Zeitlichkeit der Schöpfungsordnung ist nicht leer: sie ist voll. Eher noch, sie wird gefüllt durch die Liebe, deren Aktivität ihre Form in der Kontemplation hat, in der Bereitschaft, deren Ende das Leiden ist. Es ist vor allem Marias Bereitschaft bei der Verkündigung, welche der Zeit und Aktion in der Schöpfung ihre erste und tiefste Form gibt.¹⁶ Wiederum sind es Gebet und Gehorsam.¹⁷ In letzter Konsequenz ist es das Martyrium: das Zeugnis, von und für Gott zu sein (in, mit und für Jesus), im äußersten Fall bis zum Tode.¹⁸

Das Paradox des kontemplativ-aktiven Lebens

Zu Beginn dieses Artikels ist auf die Unangemessenheit einer kontemplativen Einstellung, die nicht innerlich der Aktion zugeordnet ist, sowie umgekehrt

13 H.U. von Balthasar, *Endliche*, a.a.O., S. 44; vgl. auch *Theodramatik* IV, a.a.O., S. 53-57.

14 H.U. von Balthasar, *Endliche*, a.a.O., S. 44; vgl. aber auch Ders., *Jenseits*, a.a.O., S. 292-294.

15 Vgl. H.U. von Balthasar, *Aktion*, a.a.O., S. 254-255; Ders., *Jenseits*, a.a.O., S. 293ff.

16 Vgl. H.U. von Balthasar, *Aktion*, a.a.O., S. 255-257; Ders., *Jenseits*, a.a.O., S. 294, 296, 297; sowie Ders., *Glaubhaft ist nur Liebe*. Einsiedeln 1963, S. 83ff.

17 Vgl. etwa *Theodramatik* IV, a.a.O., S. 83-86, wo Balthasar zeigt, wie Gehorsam und Gebet bereits in der Trinität angelegt sind und wirken.

18 Vgl. beispielsweise H.U. von Balthasar, *Wer ist ein Christ*. Einsiedeln 1965, Kapitel III, sowie Ders., *Cordula oder der Ernstfall*. Einsiedeln 1966.

auf die einer Aktion, welche nicht aus der Kontemplation heraus erwächst, hingewiesen worden. Dieser Begriff der Unangemessenheit sollte nun im Lichte des trinitarischen und christologischen Verständnisses von Ewigkeit und Zeit klarer geworden sein. Die wahre Bedeutung von Kontemplation und Aktion, durch den Gott Jesu Christi und in ihm offenbart, besteht von Anfang an nur in der Beziehung dieser beiden zueinander: in der Beziehung der Liebe. Kontemplation findet ihre wahre Bedeutung nur, insofern die für sie charakteristische Bereitschaft zu empfangen sich in das Leiden der vollkommenen Selbsthingabe entfaltet. Umgekehrt ist es, in der Form des Paradoxes, dasselbe Leiden der Selbsthingabe, das die wahre Bedeutung der Aktion ausmacht. Mit einem Wort: Kontemplation nimmt die ihr eigentümliche Form nur an, wenn sie gleichzeitig gebend ist; Aktion die ihre nur, wenn sie vorher empfangend geworden ist. Beide schließlich werden in radikaler Weise offenbar in der Liebe Jesu Christi und durch sie.

Vor diesem Hintergrund nun ist die Begrenztheit aller der zu Beginn angesprochenen dualistischen Auffassungen des Verhältnisses von Kontemplation und Aktion zumindest prinzipiell begreiflich. Ein ausreichend tiefes Verständnis von der gebenden Natur der Kontemplation oder von der empfangenden der Aktion gibt es weder in der »griechischen« noch in der »östlichen« Version, aber auch nicht in der »modernen«. Da in diesem Artikel das Hauptaugenmerk auf unserer derzeitigen Situation liegen soll, will ich mich abschließend auf eine Kommentierung dieser letzteren Auffassung beschränken.

Wie zu Beginn bemerkt, wird unsere Zeit beherrscht vom Primat der Aktion unter Vernachlässigung der Kontemplation, und diese unseren modernen Kulturzusammenhang beherrschende Auffassung setzt einen Dualismus voraus, der dem Reduktionismus den Weg bereitet. Das Ergebnis ist ein zweifaches: Die Aktion, nunmehr ohne die (ihr Tiefe gebende) Dimension der Bereitschaft, nimmt unausweichlich die Form eines extrovertierten und oberflächlichen Tuns und Machens an; die Kontemplation, ohne (»fruchtbares«) Hingeben, jene des unfruchtbaren »Theoretisierens« oder »Anschauens«.¹⁹

Die Bedeutung eines Theoretisierens, das unfruchtbar oder leer geworden ist, läßt sich vielleicht wiederum am besten an den lebendigen Bildern Eliots zeigen:

Dies ist der Ort der Entfremdung.
Vorangegangene und nachfolgende Zeit
Im Dämmerlicht; nicht Tageshelle,

¹⁹ Zum Thema »Fruchtbarkeit« im Zusammenhang mit Kontemplation siehe H.U. von Balthasar, *Aktion*, a.a.O., S. 257-259. — Man könnte hier auch sagen, daß die Aktion, insofern Aktion und Kontemplation voneinander geschieden oder auch bloß äußerlich aufeinander bezogen sind, dazu neigt, »voluntaristisch« oder »moralistisch«, die Kontemplation »intellektualistisch« zu werden. Balthasar befaßt sich in dem angeführten Artikel hauptsächlich mit dem letzteren Problem.

Die alle Form in klare Ruhe taucht
 Und Schatten in ein flüchtig Schönsein wandelt,
 Mit langsam stetem Kreisen Dauer vortäuscht –
 Auch nicht das Dunkel, das die Seele läutert,
 Die Sinnlichkeit entleerend durch Entzug,
 Die Liebe reinigend vom Zeitlichen.
 Nicht Fülle hier noch Leere. Nur ein Flackern
 Über die zeitgepeinigten Gesichter
 Von der Zerstreuung durch Zerstreuung abgelenkt,
 Flüchtiger Einfälle voll, bar jedes Sinns,
 Gedunsene Trägheit ohne Kraft der Sammlung –
 Menschen und Fetzen Papier, vom kalten Wind zerstoßen,
 Der vor und nach der Zeit wehte und weht,
 Luft, von kranken Lungen ein- und ausgeatmet
 Vorangegangene und nachfolgende Zeit
 (aus *Burnt Norton*, III)

Oder, in der Untergrundbahn, wenn im Tunnel zwischen Stationen der Zug
 Zu lange anhält, wenn das Gespräch beginnt und langsam versickert,
 Und du siehst hinter jedem Gesicht das Wachsen der inneren Leere,
 Die nichts hinterläßt als die Angst vor dem Versagen des Denkens –
 Oder, in leichter Narkose, wenn man bewußt ist doch in dem Bewußtsein
 des Nichts –

(aus *East Coker*, III)

Es ist an dieser Stelle nicht nötig, sich bei einer ausführlichen Kommentierung dieser Passagen aufzuhalten. Theorie, Kontemplation, Innerlichkeit werden Leere oder Langeweile für den, dessen Zeit nicht mit Ewigkeit gefüllt wurde: die Form seines Lebens ist nicht in klare Ruhe getaucht. Und diese klare Ruhe kann wiederum nur durch die verändernde Wirkung der Liebe hervorgebracht werden und somit durch das »Dunkel, das die Seele läutert, / Die Sinnlichkeit entleerend durch Entzug, / Die Liebe reinigend vom Zeitlichen.« Sonst bleibt man nur hingeworfen, ausgestreckt zwischen einzelnen Punkten der Zeit, immer an der Oberfläche, ohne daß man jemals tiefer eindringt, denn man findet keinen Weg hinein ohne das Leiden. So bleibt man nur mit der »Angst vor dem Versagen des Denkens«, »bewußt (...) doch in dem Bewußtsein des Nichts«. (Man mag hinzufügen, daß dieses »Nichts« sowohl für die Leere der Oberfläche in der »Moderne«, als auch für die der Tiefe in der »Postmoderne« stehen kann.)

Abschließend bleibt noch darauf hinzuweisen, wie die Leere der Kontemplation sich nach außen in eine Härte der Aktion verkehrt. Balthasar charakterisiert die Seele unserer Zeit als die *anima technica vacua*. Diese Formulie-

rung paßt sich genau in unseren Zusammenhang ein: die Aktion einer Seele bar des Kontemplativen nimmt die Form einer Maschine an.²⁰ Die Aktion einer solchen Seele, eben weil ihr das kontemplative Verständnis des anderen abgeht, nimmt die Wesenszüge des »Externen« und »Extrovertierten« an. Die Aktion wird zu einer, die einfach nicht mehr wirklich empfänglich für den anderen ist, den anderen nicht mehr sein läßt, nicht mehr darauf ausgerichtet ist, den anderen zu erleiden.

Das Resultat kann man in dem Begriff des »Instrumentalismus« zusammenfassen: der (oder das!) andere, nur mehr der »Außenseiter«, wird so zu einem Instrument zur Kontrolle und zur Manipulation im Interesse des (leeren) Selbst. Hier nun ist die Verbindung zwischen solchen Aktionsmustern der westlichen Kultur wie dem Konsum, dem Pragmatismus und der offiziellen Duldung der Abtreibung. Hier ist die Verbindung zwischen der Genußsucht (z.B. der Promiskuität) und der Gewalt (z.B. der Vernachlässigung – bis hin zur Beseitigung – der Ungeborenen, der Alten, der Sterbenden). Diese Verbindung ist abermals das Fehlen einer tatsächlichen theoretischen Beschäftigung mit dem anderen: einer Beziehung, die in erster Linie zum anderen und für den anderen besteht.²¹

Hiermit kehren wir zurück zu unserer anfänglichen Behauptung: wahre Kontemplation und wahre Aktion können nur zusammen auftreten. Vielleicht sehen wir mit der Hilfe Eliots und Balthasars nun deutlicher, was dies für unsere westlich-liberale Auffassung von Theorie und Praxis bedeutet. Die Leere eines liberalen Begriffes von Theorie geht in der oben ausgeführten Weise einher mit einer Härte der Aktion. Diese Leere und Härte begegnen einander auf der Oberfläche, nämlich in ihrer gemeinsamen Oberflächlichkeit. Dieser Artikel wollte zeigen, daß die wahre Dimension dieser Oberflächlichkeit nur aus dem leidenden *fiat* gesehen werden kann, dessen Form in der Liebe Jesu Christi besteht.

20 Vgl. H.U. von Balthasar, *Epilog*. Einsiedeln/Trier 1987, S. 8.

21 Vgl. im Zusammenhang mit diesen letzten Absätzen die Auffassung Balthasars: »Wo aber dieses Verhältnis (von Natur und Gnade) (...) zerrissen wird [es ist hier die Rede von der Natur, die nicht durch das *fiat* Christi, Marias, der Kirche geformt ist], dort wird das weltliche Sein notwendig unter das Vorzeichen des je größten ›Wissens‹ gestellt und damit die immanenten Liebeskräfte der Welt von Wissenschaft, Technik, Kybernetik überwältigt und erstickt. Es entsteht eine Welt ohne Frauen, ohne Kinder, ohne Ehrfurcht vor der Armuts- und Demutsgestalt der Liebe, eine Welt, in der alles auf Rendite und Machtgewinnung hin angeschaut, alles Interesselose aber und Umsonstige und Vergebliche verachtet, verfolgt und ausgelöscht, und sogar der Kunst Maske und Gesicht der Technik aufgestülpt wird«; Ders., *Glaubhaft ist nur Liebe*, a.a.O., S. 94.

Kirchlichkeit und Moraltheologie

Anregungen zu einer Re-dimensionierung der Moral

Von Livio Melina

1. Voraussetzungen

Die Moraltheologie ist jener Bereich des theologischen Wissens, in dem sich die Spannung zwischen Lehramt und Theologie vielleicht in ihrer schärfsten Form gezeigt hat. Die Forderung nach Autonomie der moralischen Vernunft in bezug auf jede äußere Autorität wird als unverzichtbare Bedingung der ethischen Dimension des Handelns angesehen, insofern die Autonomie der unersetzbare Garant der Interiorität und Universalität sowie die Brücke zur Vielfältigkeit der Umstände ist, in denen das Handeln sich vollzieht. Viele moderne moraltheologische Kontrapositionen (z.B. zwischen Autonomieanspruch und theologischen Elementen, die vom sogenannten *Proprium Christianum* herrühren; zwischen der Universalität der praktischen Vernunft und der vorausgesetzten Limitiertheit der Glaubensethik; zwischen theologischem Nachdenken und Autorität des Lehramtes; zwischen persönlichem Gewissen und Lehre der Kirche) scheinen als ihren gemeinsamen Nenner einen Extrinsezismus des Glaubens bezüglich der Moral vorauszusetzen, der von einer teilweisen Verkennung des theologischen Fundamentes der Moral abhängt und von einer Vernachlässigung des Problembereiches, wie die christliche Moral im paulinischen »neuen Menschen« begründet ist. Die notwendige Aufgabe besteht also in einer theologischen Wiederverknüpfung der Moraltheologie mit der Christologie, mit der theologischen Anthropologie und mit der Ekklesiologie.¹

Der bewußt provokative Untertitel dieses Beitrages möchte zunächst eine solche Aufgabe der theologischen Re-dimensionierung der Moral anregen. Es handelt sich darum, den authentischen theologischen Ort der Moral wiederzuentdecken, innerhalb dessen sich das ethische Handeln des Christen wie in einem Haus einordnet, und somit einige theologische Reflexionen über das ethische Handeln des Christen anzustellen. Fehlt dieses theologische *ubi consistam*, verfehlt das Handeln des Christen den ihm zukommenden Ort und wird mehr und mehr zu einem dem Glauben äußerlichen und fremden Anhängsel oder gar zum Glaubensersatz, der sich durch den der Praxis gewährten Vorrang so sehr aufbläht, daß er den Glauben ganz und gar in sich aufsaugt. Die Moraltheologie gerät in Gefahr, sich in eine theologische Ethik zu verwandeln, in der letztlich nur die praktische Vernunft entscheidend ist bzw. in eine mutmaßliche Theologie der

¹ Vgl. H.U. von Balthasar, Neun Sätze zur Christlichen Ethik, in: J. Kard. Ratzinger, Prinzipien christlicher Moral. Einsiedeln ³1981, S. 67-93; I. Biffi, Integralità cristiana e fondazione morale, in: *La Scuola Cattolica* 115 (1987), S. 570-590; G. Chantaine/A. Scola, L'événement Christ et la vie morale, in: *Anthropotes* 1 (1987), S. 5-23; A. Scola, Christologie et morale, in: *Nouvelle Revue Théologique* 109 (1987), S. 382-410.

historischen Praxis der Befreiung, in welcher die theologischen Inhalte der Offenbarung für das Handeln nur einen symbolischen Sinn haben, und das Kriterium der Wirksamkeit jenes der moralischen Wahrheit ersetzt.

Es sei im übrigen klargestellt, daß Re-dimensionierung mit einer Relativierung der Moral² nichts zu tun hat, sondern vielmehr mit ihrer theologischen Neufundierung im eigentlichen Sinn. Wir sind überzeugt, daß nur dieser Weg es erlaubt, die beiden Extreme der Relativierung und der Verabsolutierung und auch die Untiefen, die zu einer reinen theologisch inspirierten Vernunftethik führen, zu vermeiden.

Angesichts des Umfangs der umrissenen Aufgabe ist dieser Beitrag in seinem Objekt und Anspruch bewußt eingeschränkt. Es handelt sich hier allein um Anregungen, welche Hinweise auf die konstitutiv ekklesiologische Dimension des moralischen Handelns des Christen und ihre Bedeutung für die theologisch-moralische Reflexion sein wollen. Wir glauben, so einen Weg zu weisen, der beitragen kann, die Aporien zu überwinden, in denen die heutige Diskussion festgefahren ist und auf die wir oben bereits Bezug genommen haben. Dieser Beitrag entspricht im übrigen einer der charakteristischsten Intuitionen des Gründers der Bewegung *Communione e Liberazione*, nämlich die Kirche als »Ort der Moralität«³ zu sehen. Das Problem wird hier nicht in der Perspektive des Verhältnisses zwischen Ekklesiologie und Moralthologie (d.h. in der Perspektive des Zusammenhanges zwischen zwei theologischen Traktaten) angegangen, sondern eher in der Würdigung der ekklesialen Dimension des moralischen Handelns des Christen.

2. Die historischen Wurzeln einer Krise

Bevor wir die eigentliche Frage angehen, ist es angebracht, einen kurzen historischen Überblick vorzuschicken, um die Wurzeln des Problems und die wichtigsten Lösungsvorschläge auf moralthologischer Ebene zu sichten. Wir gehen im wesentlichen von zwei neueren Studien zum Thema aus: der umfangreicheren und gut dokumentierten – allerdings auf den deutschen Raum beschränkten – von Herbert Schlögel und der kürzeren von Giuseppe Ruggieri.⁴

Das Verständnis der Kernbegriffe des aktuellen ethischen Problems kann nur unter Rückgriff auf den historischen Prozeß, welcher ihre Gestalt geprägt hat, erlangt werden. Auch wenn Nietzsche dafür der beredteste Zeuge ist, gründen die Wurzeln des Problems in der Trennung von Religionsethik und Metaphysik, die sich im 16. Jahrhun-

2 Gewiß nicht im Sinne von z.B. J. Blank, *Evangelium und Gesetz*. Zur theologischen Relativierung und Begründung ethischer Normen, in: *Diakonia* 5 (1974), S. 363-375, der, indem er die Modelltheorie Adornos auf das neutestamentliche Ethos anwendet, zum Schluß kommt, daß die moralischen Direktiven Jesu nur indikativ (ethische Weisungen) und nicht letztverbindlich seien. Zu einem Überblick über die neutestamentliche Ethik vgl. G. Segalla, *L'etica di Gesù da Dodd a Dillmann* (1951-1984), in: *Theologia* 1 (1986), S. 24-67, und seine neuere und vertiefte Behandlung des Themas in: Ders., *Introduzione all'etica biblica del Nuovo Testamento. Problemi e storia*. Brescia 1989.

3 L. Giussani, *La Chiesa come luogo di moralità*, in: *Strumento per un lavoro teologico Communio* Nr. 34 (1977), S. 13-18; Ders., *Moralità: memoria e desiderio*. Mailand 1980.

4 H. Schlögel, *Kirche und sittliches Handeln. Zur Ekklesiologie in der Grundlagendiskussion der deutschsprachigen katholischen Moralthologie seit der Jahrhundertwende*. Mainz 1981; G. Ruggieri, *Ecclesiologia ed etica*, in: *Cristianesimo nella Storia* 9 (1988), S. 1-22.

dert ereignet hat. Wolfhart Pannenberg beschreibt diese epochale Wende folgendermaßen: »Die Auffassung, daß das Ethische sich durch seine allgemeinmenschliche Evidenz unterscheide von der der Privatsphäre überlassenen religiösen Frage, ist für die frühe Neuzeit charakteristisch gewesen, als man angesichts der unabänderlich gewordenen konfessionellen Spaltung einen neuen Boden für das Zusammenleben der Menschen suchte und ihn in den ethischen Grundeinsichten zu finden glaubte.«⁵ Nachdem die Religionskriege, letztes Ergebnis der Auflösung der mittelalterlichen Christenheit, den Glauben als Quelle von Partikularismus und Trennung hingestellt hatten, wandte sich der Intellektuelle des aufsteigenden modernen Europas mit Vertrauen hin zur Vernunft als Instrument, um eine universale Ethik des menschlichen Zusammenlebens »etsi Deus non daretur«⁶ zu begründen.

Zwischen dem Ende des 17. Jahrhundert und dem Beginn des 18. Jahrhundert entwickelt sich im Innern der Christenheit und besonders des Protestantismus, mit beträchtlichem Einfluß auf den katholischen Raum, die Strömung des Pietismus. Einer theoretischen und rationalistischen Konzeption Gottes, einem verkopften und fernen Dogma setzt der Pietismus die Unmittelbarkeit der religiösen Erfahrung und die Mystik der praktischen Frömmigkeit entgegen. Das Ideal des Christentums wird mehr und mehr als Ideal der moralischen Vervollkommenung unter individualistischem Blickwinkel verstanden und gelebt, unabhängig von der dogmatischen Wahrheit, die ihre Relevanz für das Leben weitgehend eingebüßt hat. Der Ausgang dieser Entwicklung ist noch einmal die Trennung von Moral und Dogma und die sogar innerkirchliche Behauptung eines gleichrangigen Primats der Moral, die als individuelle Tadellosigkeit des menschlichen Sich-Benehmens verstanden wird.

Man hat diesbezüglich und nicht ohne Grund von einer progressiven Zersetzung der Kirche wegen der Moral und auch von ekklesiologischer Häresie sprechen können, insofern das Heil auf das individuelle Ethos im Dienst an der sozialen Nützlichkeit reduziert wird, während Dogma und Liturgie soweit gewürdigt werden, als sie dieser Zielsetzung zweckdienlich sind.⁷ So wird es möglich, das Christentum als einfachen logischen Humanismus zu betrachten, in dem sich die christliche Substanz auf das reduziert, was »wahrhaft« menschlich ist. Ist die Liebe einmal zum abstrakten Prinzip reduziert, so wird das Evangelium »zu einer Gnosis, aus der man, unter Hinterlassung einer historischen Schale, einen bleibenden moralischen Kern herauschälen kann«.⁸

In diesem Umfeld der fortschreitenden Emanzipation der Ethik der abendländischen Gesellschaft von der religiösen Vormundschaft entwickelt sich die antimodernistische katholische Apologetik, welche die Bedingung der Möglichkeit einer authentischen

5 W. Pannenberg, Die Krise des Ethischen und die Theologie. Antwort an Gerhard Ebeling, in: Ders., Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze. Göttingen 1977, S. 60.

6 Vgl. H. Grotius, *De jure belli ac pacis*, Prolegomenon II (1646): »etiāsi daremus non esse Deum.« Diese Position wird zum Angriff gegen die ganze christliche Tradition ausgeweitet in P. Bayle, *Kometenschrift* (1682), wo die Identifikation von Atheismus mit Immorabilität abgelehnt wird und zum ersten Mal ein geordnetes ziviles Zusammenleben von Atheisten für möglich gehalten wird.

7 Vgl. Ch. Yannaras, La libertà dell'ethos. Alle radici della crisi morale in occidente. Bologna 1984 (Originalausgabe Athen 1979), Kap. VIII: »Il pietismo, un'eresia ecclesiologica«, S. 119-138.

8 So H.U. von Balthasar, Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister. Einsiedeln ⁴1978, S. 50.

Moral nur im Katholizismus gegeben sieht, weil nur dieser sie durch die Autorität seines Lehramtes von Fehlern bewahren kann. Ohne diesen Bezug auf die Autorität, welcher eine spezifische Kompetenz auch in der natürlichen Ordnung gegeben ist, wäre eine Krise der sich selbst überlassenen menschlichen Ethik, die unfähig wäre, das bürgerliche Zusammenleben zu sichern, unvermeidlich.

Die klassischen Handbücher der Moraltheologie (wenigstens bis 1930) thematisieren die Bedeutung der Kirche für das moralische Handeln nur in dieser eher extrinseziistischen Weise. Sie identifizieren die ekklesiologische Frage mit dem zwar entscheidenden, aber eingeschränkten Element der autoritären Instanz des Lehramtes bezüglich des Lebens des einzelnen. So bewegt man sich innerhalb des vorherrschend juristischen und unangefochtenen Rahmens der Darstellung des Gesetzes im Dienst einer Moral für Beichtväter.

Eine wichtige Erneuerung bringt die Tendenz, die ab 1930 bis zum Zweiten Vatikanum auf eine theologischere Grundlegung der Handbücher hinarbeitet (F. Tillmann, E. Mersch, G. Gillemann). Man sucht eine organische Verbindung zwischen der Offenbarung Gottes in Jesus Christus und der Moral zu schaffen, indem man einen Schlüsselgedanken herausarbeitet (Nachfolge, Liebe, Corpus mysticum), um das moralische Leben des Christen umfassend zu beschreiben und es von der verwirrenden Vielheit einer zu juristischen Kasuistik befreit. Auch wenn die Ekklesiologie nicht speziell zum Thema gemacht wird (außer im Werk von Mersch), eröffnet die bevorzugte Auffassung der Kirche als mystischer Leib Christi im Vergleich zur vorhergehenden Konzeption, welche die Kirche mit der autoritativen Funktion des Lehramtes identifizierte, neue Perspektiven. Besonders bedeutsam ist die Auffassung der Kirche als »Quasi-Sakrament« (B. Häring) und die Würdigung des »gläubig sittlichen Gesamtbewußtseins« ihrer Glieder in seiner theologischen Bedeutung für die Formulierung des moralischen Urteils (R. Hofmann, R. Egenter).

Das Zweite Vatikanum rezipiert eher die wichtigsten Ergebnisse der ihm vorausgehenden Überlegungen, als daß es eine neue Phase einleitet. In der Tat erscheinen die Aussichten auf eine stärkere biblische und christologische Verwurzelung der Moral, also auf ihre positivere Grundlage, die entspringt aus »der Pflicht, Frucht zu bringen in der Liebe für das Leben der Welt« (OT 16), wenn zwar auch bekräftigt, so doch noch weitgehend vernachlässigt und eher marginal im Vergleich zu jenen Themen, welche die postkonziliare Debatte in der Moraltheologie in den Mittelpunkt stellt. Zentralfrage wird jene des Propriums der christlichen Ethik, während die Suche nach der universalen Mitteilbarkeit auf der Ebene zwischenmenschlicher Normen der Autonomie der Vernunft immer mehr Gewicht einräumt, wie auch immer letztere interpretiert wird. Bedeutend werden die wichtigen, aber auch einseitigen ekklesiologischen Elemente des Volkes Gottes, das als *sacramentum mundi* durch die Geschichte pilgert. Hier betont man die Aspekte der konstitutiven Öffnung zum Dialog auf der gemeinsamen Suche nach dem Humanum, hinsichtlich dessen die Kirche ein Wort mitzureden hat, wenn sie auch nicht fertige Lösungen für alle Fragen vorweisen kann.

In diesen Rahmen ordnet sich die schwere Krise nach der Publikation der Enzyklika *Humanae Vitae* ein, deren Effekt darin besteht, die Diskussion auf die Frage des Naturrechtes zurückzuführen und die Reflexion des Verhältnisses Ekklesiologie-Moraltheologie noch einmal auf die engen Kategorien der Problematik lehramtlicher Kompetenz für die Festlegung der konkreten Normen des Naturrechtes zu konzentrieren. Beispielswei-

se kann man hier Bezug nehmen auf zwei unabhängige Vorschläge von Joseph Fuchs und Franz Böckle, die im übrigen untereinander übereinstimmen. Joseph Fuchs geht von der klaren Unterscheidung zwischen »transzendentelem« und »kategorialem« Aspekt der Moral aus: Wenn der Christ in der Inspiration und in der Motivierung »transzendental« vom in der kirchlichen Zugehörigkeit gelebten Glauben determiniert ist, kann er auf der Ebene der Erkenntnis der »kategorialen« Inhalte nur auf die gemein menschliche Vernunft Bezug nehmen.⁹ Für Franz Böckle ist klar, daß die neue Existenz in Christus die Wurzel des Ethos der Urkirche ist. Dennoch bieten die Worte Jesu und die Tradition der Kirche keine unmittelbar praktischen Anweisungen für das Handeln. Die durch den Glauben erleuchtete praktische Vernunft ist vielmehr gerufen zu beurteilen, was hier und jetzt als »Gesetz Christi« getan werden muß.¹⁰

3. Ein »Wohnsitz« für die Ethik

Das entscheidende Element, das wiederzuerlangen ist, um die theologische Reflexion über das moralische Handeln des Christen grundzulegen, ist das Faktum, daß der Freiheit des Menschen und seinem Handeln eine unentgeltliche Gabe Gottes absolut vorausgeht. An jedem Anfang ihres Wirkens entdeckt die menschliche Freiheit, daß ihr eine Liebe vorausgeht, welche sie im Schöpfungs- und Erlösungsakt konstituiert, indem sie die Freiheit ihr selbst im Akt des Verzeihens zurückgibt.¹¹ Das menschliche Handeln kann nur als Liebesantwort auf die Liebe gedacht werden, sich nur einwurzeln in der vorausgehenden Liebe Gottes. »Ohne ›Bleiben‹ würde das Tun – nach dem Blick des Glaubens auf das Gottesgeschenk – davonjagen und durch nervöses, überstürztes Handeln und ›Weltverändern‹ eine angemessene Antwort auf den Einsatz Gottes zu geben versuchen. Das wäre dann eben ›Werk‹ in dem von Jesus und Paulus abgelehnten Verständnis«. ¹² Mit anderen Worten: Der Christ muß grundsätzlich in der Liebe Gottes »einwohnen« (vgl. Joh 15), eben weil im Christentum das Empfangen das absolut ursprüngliche Ereignis ist. So stellt er ein für allemal den Primat des Logos über das Ethos dar. Nur wenn der Christ von der Fülle der Liebe, die sich im Kreuz Christi gezeigt hat, ausgeht, empfängt er die Macht, in Liebe zu handeln.

Die fundamentalen und entscheidenden Faktoren für das moralische Handeln des

9 Vgl. etwa J. Fuchs, Moraltheologie und Dogmatik, in: *Gregorianum* 50 (1969), S. 689-718; Ders., *Essere del Signore. Un corso di teologia morale fondamentale. Trascrizione per gli studenti*. Rom 1981, bes. S. 32-37. Vgl. hier auch: G. Grisez, *Moral Absolutes. A Critique of the View of Joseph Fuchs SJ*, in: *Anthropos* 2 (1985), S. 155-201.

10 Vgl. F. Böckle, *Fundamental moral*. München 1977, S. 261-302. Ferner verweisen wir auf: R. Garcia de Haro, *I concetti fondamentali della morale*, in: *Anthropos* 1 (1985), S. 95-108.

11 Für die philosophische Analyse dieses Vorranges der Vergebung vor der Freiheit, die sich am Gleichnis vom Verlorenen Sohn inspiriert, vgl. A. Chapelle, *Les fondements de l'éthique. La Symbolique de l'action*. Brüssel 1988, S. 19-58.

12 H.U. von Balthasar, *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus*. Einsiedeln 1972, S. 100; vgl. auch Ders., *Glaubhaft ist nur Liebe*. Einsiedeln 1985, S. 72-82. Für den Hinweis auf einige der moraltheologischen Anregungen im Werke von Balthasars schulde ich Dank der Lizenzarbeit von A.M. Jerumanis, *Le Christ, fondement ultime de l'agir moral. Etude du rapport christologie-morale dans l'oeuvre de Hans Urs von Balthasar*. Rom 1988 (masch.), unter der Leitung von R. Tremblay.

Christen gehen also dem eigentlichen Feld der Moralthologie voraus (genauso wie sie der menschlichen Freiheit, vor allem als Wahlfreiheit verstanden, vorausgehen). Diese Faktoren sind etwa: die Prädestination, die Schöpfung, die Rechtfertigung, die Eucharistie, der Ruf zur Heiligkeit in der Teilnahme am göttlichen Leben etc. All das sind zunächst und in sich keine moralischen Entitäten. Sie begründen indes die Moral. Die Liebe, welche der Freiheit vorausgeht und sie als deren Wohnstätte begründet, besitzt eine konstitutive ekklesiale Dimension. »Kirche ist der Ort, wo die Gleichgestaltung der Menschheit an Person und Ereignis Christi eingeleitet ist: wo Menschen sich diesem personalen Ereignis (in horchend-gehorchendem Glauben) hingeben, von ihm (sakramental) ausgestaltet werden und ihm durch ihre Existenz Wirksamkeit in der Welt zu verleihen suchen.«¹³

Diese Priorität der Gnade vor der Freiheit, des Seins vor dem Sollen ist durch eine ganz einfache philologische Untersuchung in zwei der Kategorien nachweisbar, welche den moralischen Diskurs kennzeichnen: Ethik und Freiheit.

Bezüglich des Begriffes »Ethik« hat bereits Aristoteles auf eine Zweideutigkeit im griechischen Wort aufmerksam gemacht. Am Anfang des zweiten Buches der *Nikomachischen Ethik* weist er auf die Ähnlichkeit zwischen »Ethos« mit Epsilon (Ethik) und »Ethos« mit Eta (Gewohnheit) hin.¹⁴ Ethik kann mit »Gewohnheit« verbunden sein, aber auch tiefgründiger mit »wohnen«. Martin Heidegger bringt den Begriff in seinem *Brief über den Humanismus* in Zusammenhang mit »Ethea«, was »Wohnstätten«, »Aufenthalt«, »Wohnort« bedeutet, indem er seine philologischen Quellen innerhalb der Epik Homers und der Philosophie Heraklits ergründet.¹⁵ Der berühmte und gleichzeitig dunkle Satz Heraklits: »ethos anthropo daimon« könnte also nach Heidegger im Sinne von »der Mensch als Mensch hat seine Wohnstätte bei Gott« übersetzt werden. Seine ontologische Interpretation, in welcher der Indikativ der Gabe des Seins dem Imperativ des Sein-Müssens der Freiheit vorausgeht und ihn begründet, ist tiefgründiger und radikaler als die *axiologische* Interpretation der Ethik (welche sich bei uns fast exklusiv eingebürgert hat und die Konzeptionen von »Gesetz« und »Pflicht« privilegiert).

Auch eine Untersuchung der antiken Wurzel von »eleutheria« (Freiheit) bietet interessante Ergebnisse.¹⁶ Sie zeigt, daß der Begriff nicht in erster Linie im Horizont der Wahlfreiheit einzuordnen ist, sondern seine Bedeutung eher in Opposition zum Sklavendasein findet. Freisein bedeutet zunächst »zu Hause sein und sich daheim fühlen«. Die Freiheit hat einen Zusammenhang mit dem Konzept des Zuhause und des Vaterlandes, des Ortes, wo die Person unter ihresgleichen ist und ihre Rechte anerkannt sieht. Nach der Analyse von Gal 4-6 schließt Joseph Kardinal Ratzinger seine Untersuchung zur biblischen Bedeutung von Freiheit folgendermaßen: »Freiheit ist biblisch betrachtet

13 H.U. von Balthasar, Herrlichkeit III,2,2. Einsiedeln 1988, S. 416f.

14 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, hrsg. v. I. Bywater. Oxonii 1979, II,1, 1103a 15.

15 M. Heidegger, *Über den Humanismus*. Frankfurt/Main 1947, S. 41ff. Von diesen Anregungen Heideggers nehmen ihren Ausgang auch die Überlegungen von Ch. Yannaras, La morale della libertà. Presupposti per una visione ortodossa della morale, in: Ders./R. Mehl/R. Aubert, La legge della libertà: evangelio e morale. Mailand 1973, S. 17-19, und L. Ceccarini, La morale comme Chiesa. Ricerca di una fondazione ontologica. Neapel 1980, S. 47-67.

16 Vgl. J. Kard. Ratzinger, Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie. Einsiedeln 1987, S. 175-180, wo der biblische Begriff der Freiheit auch ausgehend von der ursprünglichen griechischen Bedeutung des Wortes analysiert wird.

etwas anderes als Indeterminiertheit. Sie ist Partizipation, und zwar nicht bloß Partizipation an einem bestimmten Sozialgebilde, sondern Partizipation am Sein selbst. Sie bedeutet: Selbsteigentümer des Seins und nicht Unterworfenen des Seins sein.¹⁷

Die Moral als Dimension menschlichen und christlichen Handelns findet sich also in der semantischen Erinnerung der Sprache wesentlich in Beziehung zu einer »Wohnstätte«, zu einem Ort, wo die Freiheit wohnen und gedeihen kann. Der Freiheit geht immer eine Gabe voraus: die Gabe des Seins, welches ihre Wohnstatt ist, der Ort ihrer Wahrheit. Noch mehr, die Freiheit ist in ihrem Ursprung von der überfließenden Gabe umfaßt und gewährleistet, welche die Vergebung durch die Erlösungstat Christi am Kreuz ist. Wie im Gleichnis vom Verlorenen Sohn (Lk 15,11-32) entdeckt die Freiheit des Menschen nach vielen Wechselfällen fern ihrer Heimstätte im Lande der Sklaverei, daß ihr das Verzeihen des Vaters bis in ihre Wurzeln vorangeht. Die Freiheit lebt von einer Vergebung, welche sie konstituiert und in einem noch radikaleren und wahreren Sinn als die Gabe der Schöpfung die moralische Pflicht begründet.¹⁸ Die Sittlichkeit besteht im Bleiben in dieser Wohnstätte, wo man die Freiheit der Kinder Gottes leben kann, wo die Vergebung ständig angeboten wird, wenn wir einwilligen, treu ihre Dynamik zu entwickeln, die uns ihm immer ähnlicher macht.

4. Was uns vorausgeht: Unsere Vorherbestimmung in Christus

Wenn das *Kreuz* der ursprüngliche Ort ist, wo sich die Liebe zeigt, die immer größer als jeder Verrat und somit im voraus gewährte Vergebung ist, von welcher unsere Freiheit lebt, so kann diese unbequeme Wohnstätte von keinem von uns bewohnt werden, es sei denn *in dem*, der »für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren«, und der so die Liebe Gottes zu uns sichtbar gemacht hat (Röm 5,8). Im Geschehen des Kreuzes hat Christus im voraus *für uns* Vorsorge getroffen (2 Kor 5,14), so daß wir uns in Christus (*en Christoi*) als dem Ort unserer Existenz versetzt finden. Die paulinische Wendung (vgl. Röm 6,11) drückt zunächst den objektiven Einschluß des Menschen in Christus aus und verweist in einem zweiten Schritt auf den sakramentalen Einschluß, durch welchen er diese Berufung zur Kindschaft, die inzwischen an die ganze Schöpfung ergangen ist, ratifiziert. Schließlich bezeichnet sie auch »die durch den Ausgriff der universalen Sendung Jesu geschaffene Wirk- und Lebenssphäre«.¹⁹ Andererseits sind wir »in Christus«, weil Christus vorher »in uns« ist (Röm 8,10-11). In Gal 2,19-20 tritt die wahre Bedeutung dieses In-Christus-Sein nach Paulus zu Tage: »gekreuzigt mit Christus lebe nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir.«

Das ist keine Entfremdung. Wir sind in der Tat von der Finsternis unseres Sünder- und Entfremdetseins verpflanzt in die Wahrheit und Freiheit der göttlichen Kindschaft (Kol 1,13), für welche wir geschaffen worden sind (Eph 1,4f.).²⁰ Der Mensch ist ur-

17 Ebd., S. 178.

18 Vgl. dazu die anregenden Analysen von A. Chapelle, a.a.O., S. 21-58.

19 H.U. von Balthasar, *Theodramatik II.2*, Einsiedeln 1978, S. 225; vgl. E. Babini, *L'antropologia teologica di Hans Urs von Balthasar*, Mailand 1988, S. 157-229.

20 Vgl. H.U. von Balthasar, *Neun Sätze*, a.a.O., S. 73-76.

sprünglich dazu bestimmt, Sohn im ewigen Sohn Gottes zu sein; denn seit jeher ist Christus dazu bestimmt (Röm 1,4), der Erstgeborene einer Menge von Brüdern zu sein (Röm 8,29). So bedeutet unsere Versetzung – schon vor aller Welt – an den Ort, welcher dem Sohn eigen ist, von jeher für uns eine Rückkehr zu Gott, welcher als unsere ursprüngliche Wohnstätte angesehen wird, und im gleichen Augenblick eine Rückkehr zu uns selbst im vollkommenen Menschen Jesus Christus.

Die ursprüngliche, identitätsschaffende Prädestination in Christus konstituiert das Fundament unseres moralischen Handelns. Auch das Naturgesetz kann theologisch nicht anders verstanden werden denn als Bestandteil dieser vollständigen Wahrheit unseres Seins, welches in Christus aufleuchtet.²¹ Der Inhalt der Prädestination ist unsere Partizipation am Bild des Sohnes, dem fleischgewordenen Wort, so daß Christus als konkrete Norm des moralischen Handelns bezeichnet werden kann, welche im gleichen Augenblick personal und universal ist. »Die konkrete Existenz Christi – sein Leben, Leiden, Sterben und endgültig leiblich Auferstehen – hebt alle übrigen Systeme ethischer Normierung in sich auf (...). Die in der Person Christi vollbrachte Synthese des gesamten Willens des Vaters ist eschatologisch und unüberbietbar, deshalb a priori universal normativ.«²²

Die Universalisierung Christi als konkrete persönliche Norm des Handelns ist Werk des Hl. Geistes. Im Geist sind Person und Werk Christi in allen Zeiten gegenwärtig gesetzt und wirksam. Auf die gleiche Weise sind auch wir durch ihn ständig in Christus gegenwärtig gesetzt. Durch den Geist bleibt das Gesetz nicht mehr abstrakt und allgemein, mit dem Risiko, auch unbestimmt und somit minimalistisch zu sein, sondern wird konkrete persönliche Nachahmung, wo jeder seine besondere personenkonstituierende Sendung wahrnimmt.

Aber der Geist ist nicht nur subjektiv. Sein Werk entfaltet sich auch im Aufbau und in der Belebung der Kirche, in der Schrift, in den Sakramenten, in der Tradition und in den Dienstämtern, was von Balthasar »Geistesobjektiv«²³ nennt. Im Hl. Geist realisiert sich die Einheit von Subjekt und Objekt.

Auf diese Weise wird die konstitutiv kirchliche Gestalt der christlichen Moral deutlich. Im Sakrament der Taufe vollzieht sich durch die Solidarität des Menschen mit Christus seine Rechtfertigung. Der Getaufte ist »in Christus«, ein-verleibt in ihm, und im gleichen Augenblick mit den Brüdern des Glaubens mit-einverleibt in die Kirche, dem Ort seiner neuen Existenz. Man ist in Christus immer und nur einverleibt im Zeichen und im Maße einer Miteinverleibung in das Geheimnis der Kirche.

Das neue Gebot Jesu, welches sein Ziel in der Gegenseitigkeit der Liebe findet, ist vorausgehend in den Herzen der Gläubigen eingefügt als eine Realität a priori, die tiefergründiger ist als jedwelches Tun unsererseits. Durch die Ausgießung des Hl. Geistes kommt mit der Gegenwart des Vaters und des Sohnes das göttliche »Wir« der Trinität,

21 Zu diesem Thema vgl. I. Biffi, a.a.O.; für die theologische Begründung des Naturgesetzes im *imago Dei* vgl. A. Scola, La fondazione teologica della legge naturale nello »Scriptum super Sententiis« di san Tommaso d'Aquino. Fribourg 1982. Was die christologische Grundlegung der Prädestination in einem weiteren Sinne betrifft, vgl. G. Biffi, Alla destra del Padre. Nuova sintesi di teologia sistematica. Mailand 1970, S. 86-129, und Ders., Tu solo il Signore, Saggi teologici d'altri tempi. Casale Monferrato 1987.

22 H.U. von Balthasar, Neun Sätze, a.a.O., S. 74.

23 H.U. von Balthasar, Theologik III. Einsiedeln 1987, S. 292-339.

um im Innersten der Gläubigen zu wohnen (Röm 5,5). Die Zugehörigkeit zu Christus als Glieder des einen Leibes beinhaltet auf der Ebene der Kirche die Gabe des Bewußtseins des »Wir«, ohne daß die persönliche Verantwortung eines jeden, analog zum Vorbild der Trinität, verringert würde.²⁴

5. Eucharistie: Quelle der Kirche und des neuen Gebotes

Der Augenblick, in dem sich der Zusammenhang zwischen Kirchlichkeit und Moral mit der höchsten theologischen Dichte konstituiert und zeigt, ist das Sakrament der Eucharistie, Ort, aus dem die Kirche entspringt und im gleichen Augenblick Ort, wo uns das neue Gebot der christlichen Moral gegeben wird. Die Eucharistie ist die wahre Wohnstätte des neuen Menschen, aus der seine neue Ethik kommt. Diese Wohnstätte ist im gleichen Augenblick eine kirchliche Wohnstätte. Hören wir zwei Autoren zu diesem Thema.

Carlo Caffarra: »Durch und in der Feier der Eucharistie, verstanden in ihrer Ganzheit (Opfergabe Christi – Zustimmung des Gläubigen zu dieser Gabe), entreißt Jesus, der Christus, den Gläubigen aus dem egoistischen Besitz seiner selbst und macht ihn seiner Liebe teilhaftig. Aufgrund dieses Gnadenereignisses gehört der Gläubige nicht mehr sich selber, sondern dem, der für ihn gestorben ist, und er bekommt als Geschenk das Gebot zu lieben, wie Jesus, der Christus, geliebt hat. Im Anfang all dessen, was der Christ tun muß, also der christlichen Moral, findet sich sein *Eingeordnetsein* im Ereignis des Kreuzes durch Taufe und Eucharistie.«²⁵

Im gleichen Sinn auch H.U. von Balthasar: »Indem die Christen das eine Brot zusammen brechen, das der Leib Christi ist, werden sie alle zusammen ein einziger Leib, nämlich eben Christi Leib (1 Kor 10,16f.). Dies sosehr, daß wir füreinander Glieder am gleichen Leibe, Reben am gleichen Weinstock sind. Die Ontologie dieses Mysteriums schreibt die daraus folgende Moral vor. Die Ontologie also eines Mysteriums, in das der Glaubende keinerlei Einsicht hat, das er nur glaubend annehmen kann, entscheidet über die Akte, die er in der höchsten Selbstverantwortung zu setzen oder zu unterlassen hat.«²⁶ Hier trifft der große Schweizer Theologe mit genialer Intuition den Punkt der höchsten Transzendenz der christlichen Moral im Vergleich zu jeder humanistischen Moral, die allein in der Vernunft begründet ist. Im Ursprung des Handelns steht die Notwendigkeit, auf die Offenbarung einer Liebe, die keine Grenze kennt, zu antworten, eine Liebe, die jedes rationale Maß unendlich überschreitet, ja jedes Verstandenwerden durch die menschliche Vernunft (»wie ich euch geliebt habe«). Darum ist das, was die christliche Moral letztlich begründet, nicht die Suche nach der Vollkommenheit oder die Glückseligkeit, sondern die Torheit der Liebe, welche am Kreuz Christi als »Ärgnis für die Juden und Torheit für die Heiden« (1 Kor 1,23)²⁷ sichtbar wird.

24 H.U. von Balthasar, Neun Sätze, a.a.O., S. 73-76.

25 C. Caffarra, *Viventi in Cristo*. Mailand 1981, S. 23; vgl. auch G. Grisez, *The way of the Lord Jesus, I: Christian Moral Principles*. Chicaco 1983, Kap. 33: »Eucharistic Life as Fulfillment in the Lord Jesus«, S. 789-806.

26 H.U. von Balthasar, *Christen sind einfältig*. Einsiedeln 1983, S. 71.

27 Für eine Diskussion der Frage des Propriums der christlichen Moral nach Paulus verweisen

Es ist möglich, den Zusammenhang zwischen Eucharistie, Kirche und Moral mittels dreier Aussagen zu beschreiben, welche wir im folgenden darstellen wollen:

a) *Die christliche Moral geht aus der Eucharistie hervor.* Die Aussage Jesu: »Ich gebe euch ein neues Gebot« (Joh 13,34) muß als Erfüllung der Prophetie in Jer 31 und Ez 36 gesehen werden, die vom neuen Bund reden, den Gott mit seinem Volk zu schließen versprochen hat. Gott wird das Gesetz ins Herz seines Volkes legen, er wird es darin einschreiben, nicht mehr auf Steintafeln (Jer 31), ja er wird seinem Volk ein neues Herz geben (Ez 36). Das Gebot ist *neu* nicht nur inhaltlich (das Beispiel Jesu als Vorbild der Liebe: »Liebt einander, wie ich euch geliebt habe«), sondern vor allem, weil es nicht mehr einfach ein Gesetz ist, das von außen erlassen ist, sondern die neue Möglichkeit einer Gabe, die dem Menschen in der Gemeinschaft mit Jesus gewährt wird. Das neue Gebot ist zunächst ein Geschenk (*lex nova*), das ins Herz des Menschen gelegt und reale Teilhabe am neuen Menschen Jesus in seinem eucharistischen Sich-Schenken ist. In ihm wird der neue Bund aufgerichtet, der ins Herz geschrieben ist. Jesus ist der Mensch des neuen Herzens, dessen innerste Neigungen dem Willen des Vaters entsprechen (»Meine Speise ist es, den Willen meines Vaters zu tun«, »Siehe Vater, ich komme, deinen Willen zu erfüllen«). Jesus gibt seinen Brüdern Anteil an seiner Tätigkeit: »Ich gebe euch ein neues Gebot« (als Geschenk). Die Geste, mit der Jesus das neue Gebot gibt, ist jene der Eucharistie, mit der er seinen Vater verherrlicht, indem er die Seinen bis zum Ende liebt. Das neue Gebot ist also als eucharistische Gnade geschenkt (mit dem Anspruch, den ein Geschenk beinhaltet). Der gemeinschaftliche, vielmehr der kirchliche Charakter, in dem sich die Gabe des neuen Gebotes vollzieht, muß unterstrichen werden: »Ich gebe *euch* ...« Das ist der Kontext des Bundes mit dem neuen Volk Gottes, welches das Gesetz für sein Leben empfängt.²⁸

Man kann hier auf die Entfaltung einer möglichen eucharistischen Moral hinweisen, ausgehend von der Idee des »mysterium sacramentale« Scheebens²⁹: »das im Sakrament verborgene Mysterium, insofern es eben mit dem Sakrament verbunden ist«. Der eucharistische Umstand bringt auf sakramentale Weise das verborgene und unaussprechbare Geheimnis der Liebe Gottes in Jesus Christus mit sich. Er wird so Grund und Paradigma für alle anderen Umstände. Jeder moralische Akt ist bestimmt, sich in Abhängigkeit vom eucharistischen Geschehen zu vollziehen, so daß die Sittlichkeit darin besteht, jedem Umstand des Lebens in der Erkenntnis des darin verborgenen Geheimnisses auf eucharistische Weise zu begegnen. Eine eucharistisch verankerte christliche Ethik besteht nicht in einer pietistischen Suche nach der Kohärenz mit dem Sich-Benehmen Jesu als vielmehr in der Anerkennung seiner Gegenwart in einer konkreten Situation.

b) *Die Kirche geht aus der Eucharistie hervor.* Es reichen einige Hinweise, um dem Sektor entsprechend, der uns hier interessiert, ein Thema anklingen zu lassen, welches

wir auf S. Pinckaers, *Des sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire.* Fribourg/Paris 1985, S. 114-143.

28 Wenn in Joh der historische Bericht über die Einsetzung der Eucharistie fehlt, welcher im übrigen in Joh 6 nahegelegt wird, beschreibt er dennoch ihren wesentlichen Inhalt in der Erzählung von der Fußwaschung (Joh 13), in der der Vorrang des Dienstes Jesu als Quelle jedes Dienstes seiner Jünger offensichtlich wird.

29 M.J. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, hrsg. v. J. Höfer. Freiburg 1951, S. 459.

die Theologie umfassend dargestellt hat. Hilarius von Poitiers sagt, daß die Einwohnung Christi in uns auf eine zweifache Weise geschehe: in der christlichen Nächstenliebe und in unserem Einssein im Sakrament der Eucharistie.³⁰ Das Ein-Leib-Sein der Gläubigen ist gewährleistet durch ihre Einheit im Sakrament des Leibes Christi.³¹ Johannes Chrysostomus unterstreicht, daß sich die Einheit mit Christus in seinem Leib durch die christliche Liebe und das eucharistische Sakrament realisiert.³² Henry de Lubac vermag somit zusammenzufassen, was aus einem langen Exkurs in der Tradition der Kirche hervorgeht: »Die Kirche ist also wahrhaft ›corpus Christi effecta‹. Jesus tritt unter die Seinen. Selber macht er sich zu ihrer Nahrung, und durch die Vereinigung mit Ihm wird jeder mit allen vereinigt, die, gleichsam als Er selbst, Ihn empfangen. Das Haupt schafft die Einheit des Körpers.«³³

c) Die Moral bekommt also eine konstitutive ekklesiale Form. Das neue Gebot der Liebe ist wie die Eucharistie zunächst der Kirche und in der Kirche gegeben. Die kirchliche Gemeinschaft ist die eigentliche Form des neuen Lebens, das aus der Eucharistie hervorgeht. Bei Augustinus realisiert sich unsere Vereinigung mit Christus auf drei Ebenen, die untrennbar ineinander verflochten sind: »sacramentum corporis Christi« (Eucharistie) – »corpus Christi« (Kirche) – »caritas«.³⁴ Die Zugehörigkeit zur Kirche realisiert sich durch die Zugehörigkeit zum sichtbaren eucharistischen Zeichen. Die Realität des Sakramentes besteht in der kirchlichen Caritas. So sagt Augustinus: »Wer Leben will, hat, wo und wovon er leben kann.« Das neue Opfer der Christen, ihr geistlicher Kult, ist die Caritas, welche vom Opfer Christi her stammt, mit dem wir in der Eucharistie kommunizieren. Der Zusammenhang zwischen eucharistischem Opfer und Ethik beinhaltet, daß das Kreuz die unüberbietbare Form des ethischen Lebens des Christen sei. Auf diese Weise ergibt sich auch eine sehr enge Verbindung zwischen Liturgie und Moral. Wenn in der Eucharistie das neue Zentrum der Ethik gegeben ist, bedeutet das, daß das Leben durch die gegenseitige Liebe in der Gemeinschaft des Leibes Christi liturgisch wird. Das »dilige et quod vis fac«³⁵ hat den Ort seiner eigentlichen Bedeutung in der eucharistischen Einheit der Kirche, wo Opfer und Barmherzigkeit ineins fallen. Der Akt des Kreuzes Christi wird zum Fundamentalakt der christlichen Liturgie und der Ethik. Die ausgebreiteten Arme des Herrn am Kreuz sind im gleichen Augenblick zum Vater erhoben und zum nächsten ausgestreckt, wobei diese beiden Richtungen in Tat und Wahrheit nur eine einzige sind.³⁶

30 Hilarius, *Comm. in Mt.* 19,5 (PL 9, 1025); *De Trin.* VIII,15 (PL 10, 247f.).

31 Zum Zusammenhang zwischen eucharistischer Lehre und sakramentaler Ethik bei einigen Vätern vgl. J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*. München 1954, S. 200-205.

32 Johannes Chrysostomus, *In II Cor. Hom.* 20,3 (PG 61, 540); *In I Cor. Hom.* 24 (PG 61, 200).

33 H. de Lubac, *Betrachtungen über die Kirche*. Graz/Wien/Köln 1954, S. 101.

34 Augustinus, *De civitate Dei* XXI, 25,3; Ders., *In Io. ev. trac.* 26,13: »O großes Geheimnis der Liebe! Großes Symbol der Einheit! Wer leben will, hat, wo und wovon er leben kann. Er komme herbei, glaube, trete ein in den Körper, und er wird am Leben teilhaben. Er fliehe nicht die Einheit mit den anderen Gliedern ...«; vgl. dazu J. Ratzinger, *Volk und Haus*, a.a.O., S. 197-210.

35 Augustinus, *In Jo. epist.* VII,8 (PL 35, 2033); vgl. J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*. Düsseldorf 1969, S. 43f.

36 Augustinus, *Enarr. in Ps.* 62,13 (CCL 39, 801).

6. Vorrang der Kirche als Mutter im moralischen Leben der Christen

Wenn die Eucharistie als Gabe des neuen Gebotes der Liebe Fundament der christlichen Moral ist, genügt es nicht, die Rolle der Kirche mit dem Hinweis ausleuchten zu wollen, daß sie einfach Ergebnis der Eucharistie sei. Es ist auch wahr, daß die Kirche die Eucharistie »macht« und mit ihrem zwar armen, aber unersetzlichen Beitrag in das Erlösungsoffer eintritt. Sie ist als Braut des Hauptes und Mutter des Körpers geschenkt verbunden mit dem Heilswerk Christi und geht den Gläubigen voraus, indem sie sie zum Glauben und zum christlichen Leben hervorbringt. Die Vollendung der Erlösung ist ein für allemal in den beiden konstitutiven und antreibenden Elementen des kirchlichen Lebens erreicht und gewährleistet in Maria, welche in vorzüglicher Weise die verwirklichte persönliche Heiligkeit (subjektive Heiligkeit) ausdrückt und dem Petrus im apostolischen Kollegium vorsteht, welches die Dienstgabe der authentischen Lehre und der Sündenvergebung im Hinblick auf die Heiligung des ganzen Leibes (objektive Heiligkeit des Amtes) empfängt. Als *Mutter* wie Maria zeugt die Kirche andauernd ihre Kinder und läßt sie auf dem Weg des christlichen Lebens herangedeihen. Die Grundlage des mütterlichen Auftrages der Kirche im Hinblick auf das moralische Leben der Getauften (Hervorbringung und Erziehung) besteht in ihrem Vorrang in Christus vor dem einzelnen Christen. Dieser Vorrang ist gegeben durch die Gabe des Geistes, welche in ihren objektiven und subjektiven Wesenseigenschaften der Kirche schon gewährt ist, im Hinblick auf die vollständige Heiligung aller seiner Glieder im gleichen Geist. Wenn die Sendung, die an die Apostel ergangen ist (Mt 24), auch an der Wurzel der auf die Moral bezogenen Sendung der Kirche steht, so ist diese Perspektive analog für den Augenblick ihrer Geburt am Kreuz (Joh 19) und aus dem Geist (Apg 2) zu erweitern. Wenn die Universalisierung Christi als konkrete moralische Norm Werk des Geistes ist, so findet man gerade im Band zwischen dem Geist und der Kirche als seinem Tempel die Rechtfertigung der mütterlichen Funktion der Kirche in der moralischen Formung der Christen. Das geschieht in einer doppelten Grundrichtung: durch die authentische Auslegung der *lex divina* und ihre richtige Anwendung auf die veränderten Umstände der Geschichte und durch die Vergebung der Sünden, die Tröstung und die pastorale Ermahnung: *Magistra et Mater*.

Das moralische Handeln des Christen findet sich somit zutiefst genährt aus dem Leben der »Mutter« Kirche durch die Gabe des Geistes, der in seiner lebensspendenden Weitergabe wirkt. Eine solche Gegenwart und Aktion realisiert sich auf drei Ebenen: Heiligkeit – Sakrament – Lehre (Schrift – Tradition – Lehramt).

Heinz Schürmann hat gezeigt, wie bei Paulus die kirchliche Gemeinschaft der Ort der moralischen Erkenntnis und ihre unmittelbare Quelle ist, während die anderen »mittelbaren« Quellen der moralischen Erkenntnis (Schrift, Tradition und Vernunft) in ihr konvergieren und ihre authentische Auslegung finden.³⁷ Das Gesetz des Neuen Bundes, welches »in die Herzen geschrieben« und von den Propheten versprochen wurde,

37 H. Schürmann, Die Gemeinde des Neuen Bundes als der Quellort des sittlichen Erkennens nach Paulus, in: *Catholica* 26 (1972), S. 15-37. Vom gleichen Autor vgl. auch: Die Frage nach der Verbindlichkeit der neutestamentlichen Wertungen und Weisungen, in: J. Ratzinger (Hrsg.), Prinzipien, a.a.O., S. 9-39. Für eine biblische Perspektive E. Hamel, La scelta morale tra coscienza e legge, in: *Rassegna di Teologia* 17 (1976), S. 121-136, und: Ders., La legge nuova per una comunità nuova, in: *La Civiltà Cattolica* 3 (1973), S. 351-360.

ist einer Gemeinschaft gegeben. Es handelt sich nicht allein um eine Belehrung, sondern um ein »Eingetauchtsein in Christus durch den Geist«. Die Gemeinschaft ist der »Brief Christi« (2 Kor 3,3), geistlicher Ort, wo der Kyrios durch das Pneuma seinen Willen kundtut. So stellt sich die Kirche in den Briefen des Paulus durch eine zweifache Unterweisung als Quelle der moralischen Erkenntnis dar: durch die innere Unterweisung, die an jeden durch das Werk des Hl. Geistes gerichtet ist, und die äußere, durch das Werk der Apostel, Propheten und Lehrer, welche vom gleichen Geist geleitet sind (1 Kor 12,28; Eph 4,11). Die andauernde Notwendigkeit einer äußeren Belehrung hängt an der Tatsache, daß nur bei Jesus das Gesetz vollständig ins Herz geschrieben ist, während sich bei den Gläubigen nur ein Anfang vorfindet, der zu entwickeln ist. So müssen sich inneres Wort und äußeres Wort als Ausdruck des gleichen Geistes, welcher der Kirche, der Braut Christi gegeben ist, begegnen.

Eine flüchtige Untersuchung der lateinischen patristischen Tradition bestätigt, wenn auch mit verschiedenen und teilweise etwas einschränkenden Akzentsetzungen, dieses biblische Faktum. Für Tertullian ist die Kirche die »Gemeinschaft der disciplina«, die gerufen ist, in den Gläubigen das Bild Christi aufleuchten zu lassen, das vorher in ihnen durch die Sünde verschleiert war. Bild Christi ist jener, welcher die Lebensführung Christi nachvollzieht. Diese Lebensführung eignet sich der Christ an, indem er der *disciplina* der Kirche folgt, welche aus den beiden komplementären Faktoren, den Sakramenten (Kult) und der eigentlichen moralischen *disciplina*, zusammengesetzt ist. Die Gnade des Herrn teilt sich also nicht nur als Idee (Gnosis) mit, sondern auch in der konkreten Einfügung in eine Heilsgemeinschaft, die sich als eine Einrichtung vom gemeinsamen Leben konzipiert, die damit gleichzeitig juristisch und pneumatisch ist und deren innerster Inhalt von den Sakramenten und ihrer lebensspendenden Macht durch Vermittlung des Hl. Geistes geformt wird. Das Heil besteht also für Tertullian im Wandeln gemäß des Bildes Christi in der einzigen geschichtlichen Form seiner Kirche.³⁸

Auch für Augustinus sind die »mores« wesentlich kirchlich. Sein wichtigster moralischer Traktat trägt den Titel: *De moribus ecclesiae catholicae*. Nachdem Augustinus in diesem Werk vom Ziel des Lebens (Glückseligkeit in Gott) und vom Weg, es zu erreichen (moralisches Leben, ausgezeichnet durch die Tugenden, welche letztlich nichts anderes sind als verschiedene Erscheinungsweisen der Liebe) gesprochen hat, stellt er die Kirche als Ort und Begleiterin für das moralische Handeln des Christen dar. Die Kirche ist die »Mutter« des moralischen Lebens der Gläubigen in einer zweifachen Weise: *praedicans* (»exercens et docens«) und vor allem *ostendens exempla* des heiligen Lebens als Frucht des Geistes in ihrem Inneren. In der Kirche sind überall (»late et diffuse«) die göttlichen Vorschriften aufbewahrt, und die Sittlichkeit ist nicht als äußerer Gehorsam gegenüber einem Gesetz, sondern als Zustimmung des Herzens zum Guten verstanden. Die Kirche stellt sich somit als Auslegerin der authentischen Sittlichkeit dar und als Gemeinschaft, welche Beispiele des heiligen Lebens vorweist gemäß den verschiedenen Ständen und Lebensweisen. Die christliche Gemeinschaft ist so für Augustinus »Ecclesia morum regula«.³⁹

38 Tertullian, *De resurrectione carnis* und *De Baptismate*; die Verbindung zwischen Ekklesiologie und Moral bei Tertullian ist untersucht bei J. Ratzinger, Volk und Haus, a.a.O., S. 59-68.

39 Augustinus, *De moribus ecclesiae catholicae* XXX,62.

7. Der Geist und das Gesetz der Kirche

Ein wichtiges Problem ist der Zusammenhang zwischen Geist und Gesetz im Inneren der Kirche. Es handelt sich um eine Frage, die ihren Schwerpunkt in der Interpretation der Neuheit des Evangeliums im Inneren der Heilsgeschichte hat, zwischen dem System des Alten Testaments, in dem das Gesetz (im Sinne des geschriebenen Gesetzes: *littera*) vorherrschend war und der Fülle des eschatologischen Bundes, in welchem der Geist das einzige Gesetz sein wird, ohne die Notwendigkeit irgendwelcher äußeren Instruktionen.⁴⁰ In der aktuellen Phase der Heilsgeschichte ist die Form des Gesetzes (verstanden als Element, das von außen über das Gute, das zu tun ist, und das Schlechte, das zu unterlassen ist, unterrichtet) im gleichen Moment zweitrangig und unersetzlich.

Die *Zweitrangigkeit* des Gesetzes zeigt sich auf verschiedenen Ebenen. Bereits in der »*lex naturae*« ist der Einklang der Vernunft mit dem ewigen Gesetz, welches seinen eigentlichen Inhalt darstellt, Ausdruck einer ursprünglichen Harmonie. In der Tat ist dieser Einklang durch die »*inclinationes naturales*«, welche den Menschen zum Guten hinordnen, feststellbar. Auch im AT wird das geschriebene Gesetz (Dekalog) im weiteren Kontext des Bundes, d.h. des unverdienten Geschenkes Gottes gegeben. Gott bietet dem Volk seine treue Gemeinschaft an, deren intrinsezistische Treueforderungen der Dekalog zum Ausdruck bringt.⁴¹ Im System des Neuen Bundes ist die Gnade des Hl. Geistes das, was spezifisch und dominierend (*id quod est potissimum*) ist, die Gnade, die uns durch den Glauben an Jesus Christus gegeben wird. Die geschriebenen und äußeren Elemente des Gesetzes sind zweitrangig und beziehen sich nur auf die Vorbereitung zum Empfang einer solchen Gnade (*dispositiva*) oder ihre faktische Ausübung (*ordinativa ad usum*).⁴² Die Moral ist also ursprünglich Bund mit der Weisheit Gottes, die erschaffend und erlösend ist, Angebot der Wahrheit über das Gute, mit welcher das Innere des menschlichen Herzens nicht anders als in ursprünglicher Syntonie sein kann.

Im gleichen Augenblick bleibt die Form des Gesetzes, auch äußerlich von einer Autorität erlassen, unersetzlich. Nach dem Ungehorsam der Sünde ist die Andersartigkeit des Willens des Vaters meinem Willen gegenüber, welche die Pflicht zu einer gekreuzigten macht, ein Aspekt, der nicht beseitigt werden kann. Jesus selber hat in seiner Agonie die Last dieser Exteriorität erfahren, »nicht mein, sondern dein Wille geschehe«.⁴³ Im Geist wird gegeben, den Willen eines anderen zu erfüllen, ohne Entfrem-

40 Auch wenn wir nicht der Terminologie des Thomas von Aquin folgen, liegt doch dem hier Gesagten der Traktat über die *lex nova* zugrunde: STh. I-II, qq. 106-108. Für einen fundierten Kommentar vgl. die französische Ausgabe der »Somme des jeunes«: La loi nouvelle (la-2ae – Questions 106-108), trad., notes et appendices par J. Tonneau OP. Paris 1981. Die Schlüsselbegriffe, die von Thomas verwendet werden, sind *lex indita* und *lex scripta*: Wie bekannt besteht seine Lösung des Problems darin, daß die *lex nova* die *lex indita* (*interius data*) ist, insofern das in ihr Spezifische (*potissimum*) die Gnade des Hl. Geistes ist, während sie nur für die sekundären Elemente geschrieben ist; STh. I-II, q. 106, a. 1. Der Begriff »Gesetz« wird von uns nur in seiner Bedeutung als äußere Norm bezüglich der Freiheit verstanden.

41 Vgl. E. Hamel, Les dix paroles. Perspectives bibliques. Montréal 1969; Ders., Loi naturelle et Loi du Christ. Brügge/Paris 1964.

42 Thomas von Aquin, STh. I-II, q. 106, a. 1c.

43 H.U. von Balthasar, Neun Sätze, a.a.O., S. 71-73.

dung, als Söhne und Töchter. Aber das bedeutet nicht, daß die gekreuzigte Gestalt des Gehorsams beiseite gelegt wird, welche der Vater selbst vom Sohn verlangt.

Dennoch muß präzisiert werden, daß die so beschriebene Hierarchisierung zwischen Gesetz und Geist im aktuellen Heilssystem nicht etwas Statisches ist. Es handelt sich eher um eine dynamische Polarisierung komplementärer Elemente, wobei der Geist die Aufgabe hat, im Leben des Christen immer mehr die Oberhand zu gewinnen, indem er die Anpassung der Freiheit ans Gute verinnerlicht, ja spontan werden läßt. Wie wir gesehen haben, handelt das Versprechen, welches durch die Propheten an das Volk des Neuen Bundes ergangen ist (Jer 31; Ez 36), von einem neuen Gesetz, das ins Herz des Menschen eingeschrieben worden ist, also ein Gesetz in der Gestalt der spontanen Innerlichkeit eines Naturtriebs: ein neues Herz. Das neue Gesetz kann auch Gesetz der Freiheit genannt werden, eben insofern »ex interiori instinctu gratiae ea implemus«.⁴⁴

Die vollendete Gestalt, auf welche die thomanische Ethik hinzielt, ist nicht die einer Gesetzes- oder Pflichtethik, sondern die einer Tugendethik⁴⁵, welche innerlich im Subjekt jene Haltung weckt, die es in spontane Syntonie mit dem Guten setzt und in ihm das immer genauere Hören auf den Geist als ein gleichsam neuer Naturtrieb seines Herzens fördert. Dieser *Instinctus* bezeichnet das Eindringen der Gnade in das Herz des Gläubigen, das da angefüllt ist mit dem gesamten seiner theologischen und eingegebenen moralischen Tugenden sowie Gaben des Hl. Geistes. Andererseits ist die Gabe des Hl. Geistes nur teilweise dem Christen gewährt. Auf keine Weise kann ein spiritualistischer Antinomismus im Sinne des Joachim von Fiore rechtfertigt werden. Der Buchstabe bleibt unverzichtbarer Bezugspunkt, und der Mensch kann sich nicht allein auf die innere Inspiration berufen, um seine Lebensführung zu regeln. So enthält die *lex nova* für Thomas nicht nur Anweisungen für innere Haltungen, sondern auch Vorschriften für äußere Akte, denn die Gnade des Hl. Geistes kommt auf uns durch das Menschsein des fleischgewordenen Sohnes. Darum werden von der inneren Gnade, durch welche das Fleisch dem Geist unterworfen ist, auch äußere sinnenhafte Werke erzeugt. Einige dieser Handlungen sind befohlen oder verboten, insofern sie aus der Neuheit des Lebens in Christus notwendig folgen bzw. ihr entgegengesetzt sind, während andere (der größte Teil) der Freiheit überlassen sind, welche gerufen ist, ihre Angemessenheit in einer immer vollkommeneren Dynamik der Liebe zu prüfen.⁴⁶

Die ekklesiologische Bedeutung der Antwort des Thomas ist bemerkenswert: »Mit der Inkarnation entsteht in der Kirche und in jedem Gläubigen eine Art Interdependenz

44 Thomas von Aquin, STh. I-II, q. 108, a. 1, ad 2. Vgl. auch Augustinus, *De Spiritu et littera* XXI,36. Das Verhältnis zwischen dieser augustinianischen Quelle und dem Traktat über das neue Gesetz der *Summa* des Thomas von Aquin ist untersucht bei I. Biffi, L'»auctoritas« di sant'Agostino nelle questioni sulla legge nuova della »Summa Theologiae« di san Tommaso d'Aquino, in: *La Scuola Cattolica* 115 (1987), S. 220-248.

45 Zu diesem Thema liegt eine reiche Literatur vor; vgl. etwa S. Pinckaers, La vertu est toute autre chose qu'une habitude, in: *Nouvelle Revue Theologique* 82 (1960), S. 387-403; G. Abbà, Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino. Rom 1983; W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin. Hamburg 1980, S. 218-230. Auch wir selbst haben dieses Thema im Kommentar zur Nikomachischen Ethik untersucht: L. Melina, La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nichomachea. Rom 1987, S. 159-163.

46 Thomas von Aquin, STh. I-II, q. 108, a. 1.

zwischen dem Geist und dem Körper.⁴⁷ Es gibt keine Handlung des Geistes, die sich ausdrückt, ohne den Körper im physischen und gemeinschaftlichen Sinn einzubeziehen. Durch den Körper (sichtbare Handlungen, Institutionen) wird das Handeln des Geistes in uns real. Wenn der Vorrang eindeutig der Innerlichkeit der Inspiration und der spirituellen Dimension der ekklesialen Dimension gebührt, kann das dennoch nicht der Äußerlichkeit der Lehre und der institutionellen Sichtbarkeit der Kirche entgegengesetzt werden, sondern muß vielmehr harmonisch damit verbunden werden. Der gleiche Geist, der uns in Christus gegeben ist, ist Urheber des einen wie des anderen Elementes.

8. Beispielhafte Anwendung auf einige Kategorien der Moralthologie

An dieser Stelle kann die Notwendigkeit und Fruchtbarkeit der Betrachtung der ekklesialen Dimension in der Moralthologie mittels einiger ausgewählter Beispiele nicht bis ins Detail nachgewiesen, sondern nur angedeutet werden.

a) Was die *moralische Erkenntnis* betrifft, muß herausgestellt werden, wie neben dem universalen Moment, welches der Moralthologie eigen ist, das praktische persönliche Moment der Klugheit entscheidend ist, welches das moralische Gut in seiner konkreten Einmaligkeit erfaßt. Auf dieser Ebene sind für die Erkenntnis des moralischen Wertes die Tugendanlagen der Person bestimmend. Ja, der tugendhafte Mensch ist das Maß der Güte einer Handlung.⁴⁸ Hier wird auf das klassische Thema der Erkenntnis *per connaturalitatem* Bezug genommen, das einen ausgezeichneten Anknüpfungspunkt darstellt, um die moralische Erfahrung, die von der Kirche gelebt wird, als konkrete Immanenzbedingung für die Formulierung eines angemessenen Klugheitsurteils zu würdigen.⁴⁹

Ein außerordentlich bezeichnendes Beispiel der Art des Subjektseins in der Kirche, das in dieser Konzeption ihren Ausgangspunkt nimmt, findet sich in den *Regulae ad sentiendum cum Ecclesia*, welche der hl. Ignatius von Loyola ans Ende seiner *Geistlichen Übungen* gesetzt hat.⁵⁰ Das Problem, welchem Ignatius in seinen *Exerzitien* begegnet, ist jenes der Unterscheidung des Willens Gottes, damit der Gläubige seine per-

47 S. Pinckaers, L'Eglise dans la loi nouvelle. Esprit et institution, in: *Nova et vetera* 62 (1987), S. 246-262, hier S. 254.

48 Thomas von Aquin, *Sententia Libri Ethicorum* III,10, 76-79: »Virtuosus singula quae pertinent ad operationes humanas recte diiudicat et in singulis videtur ei esse bonum id quod vere est bonum«; so auch ebd., X,9, 150-158. Zum ganzen Problem der moralischen Erkenntnis im Kommentar vgl. L. Melina, a.a.O.; zur Erkenntnis durch Klugheit bes. 191-202.

49 Zur Erkenntnis durch Konnaturalität vgl. J. Maritain, De la connaissance par connaturalité, in: *Nova et vetera* 55 (1980), S. 181-187; I. Biffi, Il giudizio »per quandam connaturalitatem« o »per modum inclinationis« secondo S. Tommaso: analisi e prospettive, in: *Rivista di Filosofia Neoscholastica* 61 (1974), S. 356-393; R.T. Caldera, Le jugement par inclination chez Saint Thomas d'Aquin. Paris 1980; J.M. Perosanaz Elorz, El Conocimiento por connaturalidad. La afectividad en la gnoseologia tomista. Pamplona 1964.

50 Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen* 352-370. Einen außerordentlich originellen philosophischen Kommentar, der auf das Problem der Entstehung der Freiheit in der Geschichte eingeht, findet man bei G. Fessard, La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola, II: Fondement – Peché – Orthodoxie. Paris 1965, S. 167-222.

sönliche Berufung erkenne und im Vollzug der *electio* realisiere. Der Geist gibt durch die Erfahrung von Trost und Trostlosigkeit zu verstehen, was der Vater vom einzelnen im Gehorsam zu Christus will. Es gibt einen präzisen Raum, innerhalb dessen diese Geistunterscheidung geschehen kann und muß: die heilige hierarchisch strukturierte Kirche, d.h. die Kirche in ihrer historischen Sichtbarkeit, in ihrer institutionellen Struktur und Erfahrung, in ihren Riten, Traditionen und Bräuchen. Von alledem wird nichts verachtet (vgl. das Beispiel des verlangten Lobes selbst für die fromme Andachtsübung des Kerzenanzündens in klarer antilutherischer Polemik). Das *Sentire cum Ecclesia* ist die Modalität, durch die der Geist im Gläubigen immer mehr in die Erfahrung Christi einführt. Das geschieht durch die bräutliche unauflösliche Einheit, welche die Kirche im Geist mit Christus verbindet. Nicht zufälligerweise nennt Ignatius in diesem Kontext die Kirche Braut Christi und unsere Mutter im Geist. Im Raum der kirchlichen Gemeinschaft finden wir Christus und seinen Geist. Das *Sentire cum Ecclesia* bezeichnet nicht nur eine intellektuelle Identifikation mit einem Wahrheitskomplex, sondern ein wirkliches affektives Sich-Einfühlen der ganzen Person, welches sogar ihre Weise, die Dinge zu erkennen und auszukosten, prägt. So kann der Gläubige gemäß eines Ausdrucks des Origenes wahrhaft *vir ecclesiasticus* werden.⁵¹ Das *Sentire cum Ecclesia* ist die unverzichtbare Bedingung, um im Geist den Willen Gottes zu unterscheiden. Man findet hier die im strengen Sinn katholische Definition von Subjektivität: die volle Erlangung der Erfahrung kirchlicher Gemeinschaft, welche die Einzigartigkeit nicht ausschließt, sie vielmehr möglich macht. Dergestalt kann die moderne Instanz der Subjektivität und der inneren Erfahrung integriert werden, indem sie mit der *Communio* in Zusammenhang gebracht wird.

Nur wenn man auf theologischer Ebene den Vorrang der Kirche als Mutter vor dem einzelnen Christen aufgrund ihres hierarchischen Wesenselementes anerkennt und in der Folge die Pädagogik des *Sentire cum Ecclesia* respektiert, sind die schweren Mißverständnisse zu vermeiden, welche ein demokratistischer Aufruf zur *Koinonia* in der christlichen Gemeinschaft – auch für die Moraltheologie – beinhaltet. In solchen mißverständlichen ekklesiologischen Entwürfen, die oft formal auf das konziliäre Thema des Volkes Gottes Bezug nehmen, ohne es adäquat zu interpretieren, hat der Geist, der ohne Unterschied allen verliehen ist, in einer Dialektik zwischen einem (falsch verstandenen) *Sensus fidelium* und dem Lehramt zu wirken. Solch ein Modell macht den öffentlichen Dissens gegen letzteres nicht nur legitim, sondern auch notwendig.⁵² Die Mißachtung des spezifischen Charismas und Auftrages des Lehramtes im Hinblick auf die authentische Interpretation des offenbaren und natürlichen göttlichen Gesetzes führt zum Verlust jeder letzten Instanz und Garantie in der Unterscheidung der Geister. Diese gerät so in Gefahr, der Logik der Statistiken oder der angemessenen Autorität derer,

51 Origenes, *In Lucam*, Hom. 2 und 16; vgl. H. de Lubac, a.a.O., S. 167.

52 Ein Beispiel dieses Mißverständnisses ist das Kapitel »The Morality of koinonia« (S. 341-347) bei J. Mahoney, *The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*. Oxford 1987. Wertvoll für die Beachtung des ekklesiologischen Momentes in der Moraltheologie, insbesondere für die Untersuchung des Gedankens bei Thomas von Aquin, aber diskutabel in vielen seiner Schlüsse ist auch der vorausgehende Beitrag des gleichen Autors, *Seeking the Spirit. Essays in Moral and Pastoral Theology*. London 1981, bes. Teil II: »The Holy Spirit and the Moral Life« (S. 61-134). Für eine richtige ekklesiologische Einordnung des *Sensus fidelium* vgl. L. Scheffczyk, *Sensus Fidelium – Zeugnis in Kraft der Gemeinschaft*, in dieser Zeitschrift 16 (1987), S. 420-433.

die sich als beglaubigte Ausleger des Geistes (der »kritische Mensch von heute«) verstehen, ausgeliefert zu werden. Auf diese Weise wird der Geist der Welt mit dem Geist verwechselt, der der Kirche gegeben ist, und das Volk Gottes wird in Gefahr gebracht, sich in seiner Art zu denken und zu handeln in der vorherrschenden Mentalität der Gesellschaft, in welcher es lebt, aufzulösen. Bedauerlicherweise sind die Konsequenzen solcher irregeleiteter Ansätze in der Moraltheologie vor den Augen aller, die bereit sind zu sehen.

b) Neben dem Thema der Erkenntnis durch Konnaturalität kann man auf den Einfluß hinweisen, der von der Kirche auf den Willen ausgeübt wird, wenn sie als Begleiterin auf dem Weg des moralischen Lebens erfahren wird.⁵³ Die Kategorie der personalen Kausalität und der Einfluß des zwischenmenschlichen Verhältnisses dürfen nicht nur mit soziologischen Kategorien zur Kenntnis genommen werden, sondern müssen auch mit einem anderen Fundament und einer anderen Methodik auf einer im eigentlichen Sinn theologischen Ebene verhandelt werden.⁵⁴ In der Kirche geht die personale Kausalität als Ergebnis der Begegnung mit ihm durch den Geist von Person zu Person weiter. Die Wirkungen, durch die sich diese personale Kausalität realisiert, sind nach Heribert Mühlens der Eindruck in der anderen Person, die Verstärkung der Fähigkeit des Sichverschenkens in ihr und die Verbundenheit, die zwischen zwei Personen zustandekommt. Die Begegnung mit Christus ist ein Verhältnis von Person zu Person, das durch Vermittlung der kirchlichen Gemeinschaft und der Sakramente zustandekommt. Das persönliche Heilshandeln Christi im Hinblick auf uns vollzieht sich in der Kirche. Die Kirche stellt in ihrer Zusammensetzung aus lebenden und historischen Personen, durch ihre menschliche Komponente, den unmittelbaren Zugang zu Christus dar, gewiß innerhalb des Glaubens, aber immer in voller Treue zu den Strukturen der menschlichen Erfahrung. Durch die personale Kausalität ihrer Mitglieder in Christus kann die Kirche konkretes Heilsinstrument für jeden Menschen sein.

c) Stärker zur Geltung müßte, nicht nur für die Spiritualität, sondern auch für die Moraltheologie, die Existenz einer Tradition gebracht werden, die nicht bloß gelehrt, sondern auch gelebt wird.⁵⁵ Die *Existenz der Heiligen* ist als authentischer *locus theologicus* zu rezipieren. Es handelt sich um eine gelebte Erfahrung, in der sich eine persönliche, beispielhafte Form realisiert, die auf die Universalität der Norm, die Christus selber ist, verweist. Die Heiligkeit als Werk des Hl. Geistes offenbart in der Geschichte einen Aspekt des Geheimnisses Christi unter dem Vorzeichen einer gelungenen Nachfolge, die Katalysator und Richtschnur (Kanon) für andere ähnliche persönliche Erfah-

53 In diesem Sinne sieht K. Demmer, *Moralische Methodenlehre*. Fribourg 1989, S. 101-104, in der Betrachtung der Kirche als »Ort geistlicher Erfahrung« eine wesentliche Bedingung, um »der Gefahr zu wehren, daß der normative Diskurs überbewertet wird und die Moraltheologie zu einer Normtheorie verarrmt«.

54 Vgl. H. Mühlens, *Una mystica Persona*. Die Kirche als das Mysterium der Identität des heiligen Geistes in Christus und in den Christen: Eine Person in vielen Personen. München/Paderborn/Wien 1967, S. 286-358; F. Santoro, *La comunità condizione della fede*. Mailand 1976, S. 99-127, entwickelt die These Mühlens kohärent weiter und zeigt, wie das »durch die Kirche«, durch welches sich heute die personale Kausalität Christi zur Geltung bringt, im Sinne einer Kausalität der konkreten kirchlichen Gemeinschaft und ihrer Mitglieder als mögliches konkretes Heilsinstrument für jeden Menschen verstanden werden kann.

55 Vgl. dazu etwa den Beitrag von J. Kard. Ratzinger, Pater Rupert Mayer – Zeuge der Wahrheit, in dieser Zeitschrift 16 (1987), S. 457-463.

rungen der Nachfolge sein kann. Bezieht sich nicht auf diesen Aspekt der Sinn des Begriffes »Kanonisation«?

d) Das durch Prädestination bestimmte Eingeborgensein des Menschen in Christus verleiht seinen Handlungen eine neue Dimension, welche eine tiefe ekklesiale Relevanz aufweist: das *Verdienst*. Die Freiheit des Christen im Handeln ist immer auf Christus ausgerichtet und in ihm auf die übernatürliche Bestimmung. Das »mihi fecisti« (Mt 25) zeigt, wie jede Geste der Barmherzigkeit immer ein Akt ist, der, selbst unbewußt, sein Maß an Christus nimmt. Es gibt keine Tat, die nur naturaliter gut ist. Die Lehre des Konzils von Trient von der Vorbereitung zur Gerechtigkeit des Gottlosen, der noch nicht durch die moralisch guten Handlungen, die er vollbringt, gerechtfertigt ist, zeigt, wie eine freie und bewußte Tat, die im Hinblick auf die letzte Bestimmung ohne Bedeutung wäre, nicht denkbar ist. Diese Bestimmung kann wiederum nur in Beziehung zu Christus erschöpfend gedacht werden.⁵⁶ Es müßte darum auf noch radikalere Weise gelingen, die Moralität einer Handlung auf der verdienstlichen Ebene, die ontologisch prioritär ist, zu begründen, auch wenn wir in der Ordnung der Erkenntnis nur von der Moralität einer Handlung ausgehen können, um erst dann die Verdienstlichkeit einzuführen. Das prädestinative Eingeborgensein in Christus ist im gleichen Augenblick ekklesiale Konkorporation. Die *Communio Sanctorum* tritt in die innerste Ebene des moralischen Handelns ein, so daß das frei getane Böse oder Gute ihren Widerhall in der kirchlichen Gemeinschaft finden.⁵⁷

e) Was das Thema des *Gewissens* betrifft, verweist bereits die Etymologie auf eine ineliegende Interpersonalität: *cum – scientia*. In der Gemeinschaft begegnet das innerste Subjektsein der moralischen Wahrheit. Der Bezug auf das kirchliche »Wir« wird die Wahrheitsbedingung, welche die Öffnung zum Geist hin ermöglicht, der von Christus der Kirche, seiner Braut, gegeben wurde. Ausgehend von einer theologischen Wiederentdeckung der Beziehung *Gewissen – Kirche – Hl. Geist* muß all das kritisch gesichtet werden, was von einer autonomistischen und individualistischen Konzeption des *Gewissens* auch in die Moraltheologie eingedrungen ist.⁵⁸ So wird es möglich, das Verhältnis *Gewissen – Lehramt* korrekt zu bestimmen, im Hinblick auf die Überwindung der prinzipiellen Konfliktgeladenheit, welche bedingt ist durch eine auf die einzelne Person eingeschränkte *Gewissens*auffassung auf der einen und durch eine extrinseizistische Grundlegung der Autorität des Lehramtes auf der anderen Seite. Beide dürfen einander nicht entgegengesetzt werden, sondern müssen als komplementäre Funktionen verstanden werden, welche auf verschiedenen, aber nicht getrennten Ebenen in der Kirche wirksam sind. Sie haben ihren Ursprung im gleichen Geist, um uns mit Christus in der Kirche immer gleichförmiger werden zu lassen.⁵⁹ Daß das *Gewissen* letzte Norm des moralischen Handelns und dessen formale Bedingung der Wahrheit ist, ist für den

56 Vgl. G. Biffi, *Alla destra del Padre*, a.a.O., S. 111-114.

57 Vgl. H. de Lubac, *Credo ... Sanctorum communionem*, in dieser Zeitschrift 1 (1972), S. 18-32, der zeigt, daß die Gemeinschaft an den heiligen Gaben (»communio sanctorum« im Sinne des Genitivs Plural neutrum) die Gemeinschaft der Heiligen (»communio sanctorum« als Genitiv Plural maskulinum) bewirkt. Zum Thema der Vertauschbarkeit der Verdienste in der kirchlichen Gemeinschaft siehe bes. S. 25f.

58 Vgl. L. Ceccarini, a.a.O., S. 132-146.

59 Vgl. C. Caffarra, a.a.O., S. 102-109.

Christen eine unverzichtbare Wahrheit. Darüber muß aber auch mit Paulus bedacht werden, daß der vornehmste Ort, wo sich diese Wahrheit des Gewissens vollzieht und selber transzendiert, die ekklesiale Liebe ist, welche, unbeschadet ihrer Schwäche, sich auch das Heil der Brüder aufbürdet (vgl. 1 Kor 8,7-13; 10,23-30). Das christliche Gewissen besitzt also eine wesentlich kirchliche Beschaffenheit, kraft derer der Bezug auf die Autorität des Lehramtes ein innerlich gehörtes Bedürfnis nach Wahrheit ist und die Beachtung des Aufbaus der Gemeinschaft höchste Regula der Urteilsprüfung.

Der Don Quijote des Cervantes

Von Curt Hohoff

Wir alle erinnern uns der ersten literarischen Erlebnisse aus der Jugend. Dazu gehören die Geschichten von Liliput, Robinson Crusoe, Sindbad dem Seefahrer, Ali Baba und den vierzig Räubern und Joseph in Ägypten. Sie versenken den Leser in eine Art von Märchentraum und nähren die Einbildungskraft mit menschlichen Urtypen. Zur Schar dieser Helden gehören auch Don Quijote und Sancho Panza, der Ritter von der traurigen Gestalt auf seinem Hengst Rosinante und der dicke Knappe auf seinem Esel, dem geliebten Grauchen. Der Kampf mit den Windmühlenflügeln ist in allen Sprachen sprichwörtlich geworden. Die Begegnung mit einer mit Damen besetzten Kutsche, die Don Quijote für von Zauberern entführte Prinzessinnen hält, prägt sich unvergeßlich ein, ebenso die Prügel, unter denen der Held oft zusammenbricht, um am nächsten Morgen frisch und munter wieder aufzustehen. Quijote hält Dulcinea von Toboso für die schönste Frau der Welt, obwohl sie, wenn sie überhaupt existiert, eine Bauernmagd aus der Mancha ist.

Don Quijote lebt in einer Wahnwelt und wurde dadurch weltberühmt. Sein Zeitgenosse Shakespeare hat ihn ebenso gelesen wie unser Grimmelshausen des *Simplicius Simplicissimus*. Dieser Ruhm zeugt von Wahrheit und Wahrhaftigkeit jenseits aller Literatur, und das kommt daher, weil jeder Mensch etwas besitzt, was als phantastische Einbildung oder Selbstbetrug zu bezeichnen ist, wobei der wichtigste Punkt in der Abwesenheit jeder Einsicht in den illusionären Zustand des Ich besteht. Keine Einsicht in den Zustand der eigenen Persönlichkeit zu haben, ist ein Zeichen echter Schizophrenie. Die Lächerlichkeit des Don Quijote besteht darin, daß er ein überlebtes Ideal der Lebensführung, das Rittertum, gegen die ganze Welt behaupten und verwirklichen möchte und daß er normale Lebensinteressen wie Essen und Trinken, Schlaf und Wetter außer acht läßt. Das Besondere dieses Prosaromans ist, daß Cervantes Abenteuer an Abenteuer reiht, eine Fülle von Personen, etwa sechshundert, auftreten läßt und in die Handlung mehr als zwanzig in sich geschlossene Novellen einflieht, die in Verbindung mit

dem Helden und seinem Knappen stehen, so daß der Roman nicht wie die vorhergehenden und gleichzeitigen Schelmenromane als eine Reihe von komischen Episoden wirkt, sondern ein Ganzes ist: die Geschichte von *Leben und Taten des scharfsinnigen Junkers Don Quijote von der Mancha*.

Don Quijotes Wahn bezieht sich auf seinen Auftrag, den Armen und Verfolgten zu helfen, auf seine Dame Dulcinea und auf seinen Verfolgungskomplex durch Zauberer und Riesen. Im übrigen ist er ein hochgebildeter Mann. Er spricht Latein, Italienisch, Portugiesisch und ein wenig Arabisch. Er beruft sich auf eine arabische Quelle, Sidi Hamet Benengeli. Er zitiert die italienische und spanische Literatur seiner Zeit, von Ariost bis Garcilaso de la Vega. Er kennt Homer und Vergil so gut, daß manche Interpreten in seinem Roman eine Nachahmung oder Parodie der Irrfahrten des Odysseus oder Aeneas haben sehen wollen. Außerdem kennt er das Muster aller antiken Prosaromane, Heliodor, und wollte mit seinem zweiten Hauptwerk *Persiles und Sigismunda* der spanische Heliodor des sechzehnten Jahrhunderts werden. Er schrieb an beiden Werken in den letzten zehn Jahren seines Lebens gleichzeitig. Den *Don Quijote* brachte er zu Ende, an *Persiles und Sigismunda* schrieb er noch vier Tage vor seinem Tode und bedauerte in der Widmung, daß er ihn nicht habe fertigstellen können. Cervantes hat nicht gewußt, daß sein Genius mit dem *Don Quijote* ein Werk geschrieben hatte, das unsterblich sein sollte, während jener andere Roman heute nur von Fachleuten und mit ständigen Seitenblicken auf *Don Quijote* gelesen wird. Don Quijote ist nicht nur gebildet und belesen; er ist ein glänzender Redner, ein jesuitisch gebildeter Debattierer, ein mit allen Wassern der Spätrenaissance gewaschener Moralist im Sinn des *estilo culto*, des ausgefeilten Prosastils, der Italien, Frankreich und Deutschland beeinflusste. An mehreren Stellen wird gesagt, er sei Pfarrern und Mönchen in der Kunst des Argumentierens überlegen, und diese Fähigkeit ist so überzeugend, daß Sancho Panza von ihr angesteckt wird und er uns im zweiten Teil des Romans mit scharfsinnigen Entscheidungen als Statthalter entzückt.

Von Miguel de Cervantes wissen wir genau so viel oder so wenig wie über William Shakespeare. Beide sind im Jahr 1616 gestorben. Jedes große Kunstwerk ist mehr als sein Schöpfer. Das wird an Cervantes besonders deutlich. Er führte nach bescheidenen literarischen Anfängen ein durchaus unpoetisches Leben. Zehn Jahre lang war er Soldat, nicht Offizier; weitere zehn Jahre in nüchternen Ämtern tätig, als Getreideaufkäufer und Steuereinnahmer der Regierung. Mehrfach saß er, vermutlich unschuldig, im Gefängnis. Im Kriegswesen wußte er genau so gut Bescheid wie in der Politik, im Handel, in der Verwaltung und auch, um es nur kurz zu erwähnen, im Druck- und Verlagswesen. In seinen Dramen spiegeln sich seine Erlebnisse als Soldat zu Lande und zur See und in algerischer Gefangenschaft. Er hat die römische Geschichte Spaniens verherrlicht und war wie alle Spanier stolz auf die Reinheit des Blutes und eine Abstammung von den edlen Goten. Er sah tief in das Innere der Menschen; er kannte und liebte Musik, Blumen, Frauen und den Ruhm. Auf nichts war er stolzer als auf die Verstümmelung seiner linken Hand »zum Ruhme der rechten« in der Seeschlacht von Lepanto.

In diesem wilden und gelegentlich wüsten Leben blieb sein Charakter frei und selbstbewußt. Es gab für ihn keinen Zweifel daran, daß die Kriege König Philipps II. gerecht und zur Ehre Gottes geführt wurden. An seinen königlich-patriotischen und christlich-katholischen Überzeugungen läßt sich nicht rütteln. Alle Versuche, ihn zu ei-

nem Kritiker von Königtum und Papsttum zu machen, müssen an der überall durchscheinenden Systemimmanenz scheitern. Das schließt nicht aus, daß er die sozialen, politischen und religiösen Fragen kritisch gesehen und bewertet hat.

Als scharfsinniger Beurteiler der landesüblichen Verhältnisse und seine Meinungen ungern unterdrückender Charakter machte Cervantes sich, wie das üblich ist, bei Vorgesetzten und Behörden unbeliebt. Da sich jede geistig und politisch gefestigte Gesellschaft für die richtige und beste hält, kam Cervantes im bürgerlichen Leben nicht weiter. In seinen *Exemplarischen Novellen* hat er noch mehr als im *Don Quijote* die Welt des andalusischen und kastilischen Alltags beschrieben. Er schlägt sich gern auf die Seite der armen Studenten und der vom Leben Benachteiligten, allerdings nicht im Sinne des viel späteren Realismus, sondern in ironischer und immer höchst poetischer Überhöhung. Er kehrt nie den Überlegenen heraus, trotz aller Ironie, die er als erster künstlerisch ausgebildet hat im Sinne eines heiteren Darüberhinschwebens. Er übernimmt die hergebrachten Formen der Literatur, Schäferdichtung, Renaissancenovelle und antike Erzählformen des Romans, vor allem des Heliodor. Als Erzähler weiß er aus wichtigen Anlässen, etwa der Geschichte vom Becken des Barbiers, das er für Mambrins Helm hält, weitläufige Fabeln auszuspinnen, und zwar mit einer Phantastik, die Ariost oder Tasso hinter sich läßt, und noch auf uns eine zauberische Wirkung hat.

* * *

Cervantes ist 1547 in der neukastilischen Universitätsstadt Alcalá de Henares als Sohn verarmter Landedelleute (Hidalgos) geboren. Der Vater, eine Art Heilpraktiker und Wundarzt, wechselte alle paar Jahre den Wohnort. Das Paar hatte vier Söhne und drei Töchter. Die Führung der Familie lag in den Händen der Mutter. Im Alter von sechs Jahren kam Miguel nach Andalusien und dürfte für einige Jahre die Schule der Jesuiten in Córdoba besucht haben. Wie über die meisten Details aus dem Leben des Dichters gibt es dafür keine Belege, aber sein Lob der Jesuitenschulen läßt darauf schließen. Vielleicht hat er auch das jesuitische Kolleg in Sevilla besucht, wo die Familie zwischen 1558 und 1564 lebte. Hier kam der siebzehnjährige Miguel mit jenen Realitäten des Lebens in Verbindung, die er in den Novellen schildert. 1566 siedelte die Familie nach Madrid über; hier soll der junge Cervantes bei dem berühmten Humanisten Juan López de Hoyos studiert haben. Er stieß auf Literatur und Theater und begann »die süße Kunst der lieblichen Poesie« in Romanzen, Eklogen und Dramen zu üben. Im Dezember 1568 verwundete er im Zweikampf einen Gegner und verließ die Stadt. Das Gericht verurteilte den Flüchtigen zum Abhacken der rechten Hand und zehn Jahren Verbannung aus dem Königreich.

Das Reich war unter Philipp II., dem Sohn des Kaisers Karl V., der in Spanien als Carlos I. gezählt wird, eine Potenz ersten Ranges, die größte Militärmacht Europas, im Besitz halb Italiens, Siziliens und Flanderns, des neuen Erdteils Amerika und der Philippinen, ständig auf Erhalt und Mehrung bedacht, zugleich aber finanziell und wirtschaftlich, trotz der Schätze Amerikas, überfordert. Merkwürdigerweise blieb Spanien, trotz seiner überseeischen Besitzungen, reine Landmacht. Die spanische Infanterie mit ihrer drakonischen Manneszucht war, unter Berufung auf die Römer, die beste der Welt. Die Kolonien wurden unter Vizekönigen selbständig entwickelt. Die Eingeborenen sollten durch das Christentum zivilisiert und entwickelt werden, was freilich in

größerem Maßstab nicht gelang. Es bedurfte königlicher Genehmigung, wenn man nach »Indien« auswandern wollte.

Cervantes floh nach Rom, in den Kirchenstaat, und trat für ein halbes Jahr in die Dienste des päpstlichen Legaten Julio Acquaviva. Dann wurde er Musketier des »Tercio«, des spanischen Regiments in Neapel. Er war mit Leib und Seele Soldat. Auf jeden Soldaten fiel ein Lichtstrahl der Majestät des Königs. Cervantes preist den Soldatenstand als den höchsten auf Erden, überlegen dem des Gelehrten und gar nicht zu vergleichen mit dem des stubenhockenden Klerus und des im Hofdienst entmannten Adels. Höhepunkt seiner militärischen Laufbahn war die Seeschlacht von Lepanto unter Don Juan d'Austria, dem in Regensburg geborenen Halbbruder des Königs. Die Flotte bestand aus gemieteten Schiffen venezianischer, genuesischer und vatikanischer Herkunft. Die spanische Infanterie beendete in mörderischem Kampf von Schiff zu Schiff die Vorherrschaft der Türken im Mittelmeer. Der Soldat Cervantes wurde an der Brust und an der Hand schwer verwundet. Auf die Narben von Lepanto war Cervantes sein Leben lang stolzer als auf literarische Erfolge. Nach monatelanger Rekonvaleszenz in Messina nahm Cervantes an weiteren Feldzügen teil und schiffte sich dann mit seinem Bruder Rodrigo, wohl um ein Offizierspatent zu erlangen, mit Empfehlungsschreiben seiner Vorgesetzten, auch Don Juans, nach Spanien ein. Das Schiff wurde im September 1575 von algerischen Piraten gekapert.

Damit begann eine fünf Jahre dauernde Gefangenschaft, bis die ungeheure Summe von 500 Golddukaten, für deren Aufbringung die Mutter gekämpft hatte, durch einen Trinitariermönch überbracht werden konnte. Der »Orden der allerheiligsten Dreifaltigkeit vom Loskauf der Gefangenen« war zum Loskauf christlicher Sklaven gegründet. In der Erzählung vom Gefangenen im vierzigsten bis einundvierzigsten Kapitel im ersten Teil des *Don Quijote* hat Cervantes sein Schicksal und die Befreiung beschrieben: »Nach meiner Meinung gibt es auf Erden kein größeres Glück als die Wiedergewinnung einer verlorenen Freiheit.«

Aber neues Unheil, eine *via crucis*, erwartete den Heimkehrer. Während der zweite Bruder beim Heer unterkam, war der jüngste verschollen. Eine der Schwestern war nach dem Scheitern ihrer Heiratspläne ins Kloster gegangen, die zwei anderen wurden von ihren Liebhabern nicht geheiratet. Auch eine der Nichten war in Geld- und Liebesaffären verwickelt. Man darf das Familienleben nicht mit den Maßstäben der Neuzeit messen, und es ist kein Zufall, daß die Ereignisse der *Exemplarischen Novellen* und der in den *Don Quijote* eingeschobenen Geschichten fast immer von gescheiterten Ehen und grausamen Fällen von geraubten, eingesperrten, gegen ihren Willen verheirateten Mädchen und Frauen handeln.

Der Invalide Cervantes bemühte sich ohne Erfolg um einen Posten im Zivilleben. In seiner Verzweiflung wollte er nach Peru oder Mexiko gehen, der Zuflucht so vieler Glücksritter und gescheiterten Existenzen, erhielt aber keine Genehmigung. Da begann er zu schreiben, den Roman *La Galatea* und Theaterstücke, angeblich zwanzig oder dreißig Komödien, die sogar Erfolg hatten und gelobt wurden. Zum Leben genügte das nicht, scheint Cervantes aber die Freundschaft mit einer verheirateten jungen Frau gebracht zu haben, die ihm im November 1584 eine Tochter gear, Isabel.

Kurz nach der Geburt Isabels heiratete der Dichter eine gewisse Catalina de Salazar y Palacios. Sie stammte aus einer Hidalgofamilie, und Cervantes lebte bei ihrer Familie auf dem Lande. Die Ehe blieb kinderlos. Schon ein halbes Jahr später verließ Cervan-

tes die Frau, aus Gründen, die wir nicht kennen, und zog nach Sevilla. Er war achtund-dreißig Jahre alt und begann, unter Verzicht auf Literatur und Theater, ein neues Leben. Auch seinen Namen änderte er und nannte sich Miguel de Cervantes Saavedra. Die Gründe dafür sind vollkommen dunkel. Zwanzig Jahre lang veröffentlichte der eben bekannt gewordene Autor kein einziges Buch und gab sich mit wechselndem Glück mit allerhand Geschäften ab. Er nahm Geld auf und verlieh welches. Als königlicher Kommissar kaufte er Getreide und Öl für die Armada gegen England. Da der Staat schlecht zahlte, kam es zu Schwierigkeiten mit den Bauern. Als er bei den Domherren von Sevilla Getreide beschlagnahmte, wurde er vorübergehend exkommuniziert. Das passierte ihm zweimal. Auch mit den Gerichten gab es Schwierigkeiten. Der Unterschlagung verdächtigt, wurde er freigesprochen. Wieder bewarb er sich um eine Stellung in Übersee, erhielt sie aber nicht. Er bekam einen Posten als Steuereintreiber, aber auch hier hatte er Unglück. Ein Bankier, dem Cervantes die Steuergelder anvertraut hatte, ging bankrott, und als Cervantes die hohe Kautions nicht stellen konnte, wurde er im Herbst 1597 ins Schuldgefängnis von Sevilla eingeliefert: In diesen sieben Monaten soll er am *Don Quijote* zu schreiben begonnen haben. Nach der Entlassung reiste er zwischen Sevilla und Madrid hin und her, vermutlich um seine Rechtfertigung vor dem Rechnungshof zu betreiben. Damals schrieb er einige Novellen, die in Sevilla und Andalusien spielen. Im Jahre 1600 übersiedelte er ganz nach Madrid, nicht zuletzt, um nach dem Tode der Eltern seinen Schwestern und Nichten Schutz zu geben. Auch Isabel, die Tochter, wohnte hier und machte ihm Kummer. Zeitweise soll Cervantes als einziger Mann mit neun Frauen in einem Haus gelebt haben, das dadurch keinen guten Ruf hatte. Als eines Tages ein erstochener Edelmann vor der Haustür gefunden wurde, ließ der Untersuchungsrichter die ganze Sippe kurzerhand einsperren, bis ihre Unschuld erwiesen war. Nach dem Erfolg des *Don Quijote* stellte sich auch Catalina, die Ehefrau, wieder ein.

In seinen zwanzig Wanderjahren muß Cervantes jene erstaunliche und vielfältige Bekanntheit mit dem einfachen Volk, mit Händlern, Falschspielern, Straßenmädchen, Maultiertreibern und Kneipwirten, aber auch mit Studenten, Gelehrten und vornehmen Reisenden gemacht haben, die das andalusische und kastilische Personal seiner *Exemplarischen Novellen* bilden und den *Don Quijote*-Roman zu einem Spiegel spanischen Volkslebens machen. Witz und Schlagfertigkeit, knappste Charakterisierung und unerwartete Biegungen der Handlung machen diese Novellen, mit dem Druckprivileg von 1612, zu einer geistreich-witzigen Lektüre. Dabei sind sie im Gegensatz zu Boccaccio frei von pikanten Zügen und lösen sich im *Gläsernen Lizentiaten*, in der Schilderung der Gaunerzunft in *Rinconete und Cortadillo* und dem genialen *Gespräch der beiden Hunde* des Auferstehungshospitals in Valladolid so weit von jeder Handlung, daß sie zu Analysen des Außerordentlichen, der Künste und des Unterschieds zwischen Phantasie und gesundem Menschenverstand werden, also Entsprechungen zu den Grundfragen des *Don Quijote* bilden.

Miguel de Unamuno war der Meinung, die Figuren des Ritters und vor allem seines Knappen seien dem Autor im zweiten Teil über den Kopf gewachsen. Sie hätten sich verselbständigt, und diese Ansicht hat umso mehr für sich, als Cervantes den zweiten Teil als Antwort auf eine unrechtmäßige Fortsetzung seines Romans durch einen anderen Autor geschrieben hat. Durch dessen vierundsiebzig Kapitel zieht sich eine teils verärgerte, teils höhnische Polemik gegen dies Attentat auf seine dichterische Erfindung.

Der *Don Quijote* hatte schlagartig Erfolg. Die Auflage des ersten Teils, 1605, stieg in kurzer Zeit auf 12 000 Exemplare. Dazu kamen mehrere Raubdrucke, selbst in Lissabon und Brüssel. Gegen sie konnte sich der Autor nicht wehren. Selbst in Peru, wird berichtet, hätten Don Quijote- und Sancho Panza-Figuren die Umzüge zu Ehren der Stadtpatrone bereichert, und das Volk habe sie bejubelt. Der Name des Rosinante bürgerte sich für Klepper und Mähren in ganz Spanien ein. Dieser Erfolg war freilich zweischneidig. Cervantes fühlte sich mißverstanden, und vielleicht kam es deshalb zu der erstaunlichen Vertiefung des Themas im zweiten Teil, der 1615 fertig wurde und abermals großen Erfolg hatte.

* * *

Don Quijotes Abenteuer wirken so eindringlich, weil sie in einer realistischen Umgebung, dem Spanien des ausgehenden 16. Jahrhunderts spielen. Cervantes kennt sein Spanien besser als die Autoren der Schelmenromane und besser als Lope de Vega, der alles in ein Lustspiel verwandelt. Don Quijotes Geist strahlt umso heller, als er sich idealistisch vor diesem dunklen Hintergrund abzeichnet. Der Wahn entspringt der Einbildungskraft, einer verrückten, aber wachen Phantasie und animiert ihn zu Heldentaten von buchstäblich unglaublicher Qualität. War der Ausgangspunkt die Parodie des *Amadis* und der Ritterromane, also einer Fabelwelt, so entwickelt sich der Roman im Lauf seiner Entstehung zu einem dichterischen Bild des spanischen Lebens, wie kein anderer Autor es hat schreiben können.

Das Zeitalter des Cervantes waren die Jahrzehnte eines noch kaum spürbaren Niedergangs. Immer noch war Spanien ein Reich, in dem die Sonne nicht unterging, war der König in seiner absolutistischen Machtfülle unumstritten, geschah alles im Namen des Königs — ob die Heerführer ihre Armeen in Flandern, Italien oder Katalonien führten, ob der Richter sein Recht sprach oder der Gemeindevorsteher seine Ortschaft verwaltete. Die eingeblendeten Novellen, Sanchos Spiel mit Sprichwörtern und seine abschweifenden Berichte von Bagatellen, die nie zu Ende kommen, demonstrieren, über die Parodien der Ritterromane hinaus, eine neue Haltung des Autors Cervantes gegenüber der Welt, den Humor. Alles ist mehrdeutig, doppeldeutig, hat einen Hintersinn und löst sich in Nichts auf.

Meisterstücke dieses Stils sind Sancho Panzas Geschichten. Der Herzog und die Herzogin haben großes Vergnügen daran, während dem Don Quijote die Geschwätzigkeit seines Knappen auf die Nerven geht. Auch dem Hofkaplan, »einer von denen, die in den Häusern der Fürsten die Herrschaft führen«, ist Sanchos Geschwätz, da er keinen Humor hat, äußerst zuwider. Im einunddreißigsten Kapitel des zweiten Teils erzählt Sancho auf Wunsch der Herzogin ein Geschichtchen aus seinem und Don Quijotes Heimatdorf, dessen Name übrigens vom Autor nie genannt wird. Sancho spricht im Volkston: »Die Erzählung, die ich vortragen wollte, ist folgende: Es lud ein Edelmann in meinem Orte, der sehr reich und vornehm ist, denn er stammt von den Alamos de Medina del Campo, er verheiratete sich mit der Doña Mencia de Quiñones, die eine Tochter des Don Alonso de Marañón war, eines Ritters vom Orden San Jago, der in der Herradura erkrankte, seinetwegen gab es damals die Händel in unserem Orte, in die, wie ich glaube, mein Herr Don Quijote auch verwickelt war, wo noch der verdrehte Tomasillo verwundet wurde, der Sohn vom Schmied Balvastro. Ist das nicht alles die Wahr-

heit, mein werter gnädiger Herr? Sagt es doch um Gottes willen, damit diese Herrschaften mich nicht für einen lügenhaften Schwätzer halten.«

Durch Sanchos penetranten Vortrag geraten Don Quijote und der Geistliche in ungeduldige Aufregung. Sie möchten ihm das Wort abschneiden und am liebsten verbieten, während der Herzog und seine Gemahlin nicht genug davon bekommen können und sich über die Reaktion Don Quijotes und des Kaplans amüsieren. Don Quijote wird vor Ärger bald blaß, bald rot. Er fürchtet nicht nur eine Blamage, sondern eine Entwaffnung seines höfischen Anspruchs. Wie alle Einschießel und Sondergeschichten hat auch diese Episode eine Funktion im Zusammenhang des Romans. Die Abschweifung dient einer Variante des Grundgedankens. Die Unterhaltung wendet sich nämlich zu Riesen und Zaubernern, den Lieblingsthemen von Don Quijotes Verfolgungswahn, und so gerät der Geistliche auf die Vermutung, »daß dieses wohl der Don Quijote von la Mancha sein müsse, dessen Historie der Herzog gewöhnlich las, weshalb er ihn schon oft getadelt, daß es Torheit sei, dergleichen Torheiten zu lesen«. Man müsse selbst schon sehr albern sein, um solche Albernheiten lesen zu können. Hier wendet Cervantes also den Vorwurf der Umwelt gegen Don Quijote, das Lesen von Ritterbüchern habe ihn verrückt gemacht, gegen sein eigenes Werk, eine Ironie, welche die deutschen Romantiker entzückte, so daß der *Don Quijote* für sie zum Exempel der »romantischen Ironie« wurde.

Auf die Philippika des Geistlichen antwortet Don Quijote mit großer Festigkeit und Würde. Er verteidigt seine angebliche Narrheit gegen die anmaßende Beschränktheit des Geistlichen: »Ist es wohl genug, sich, ohne rechts und links zu schauen, in fremde Häuser zu begeben, um ihre Herren zu beherrschen, und nachdem man in den Schulen durch armselige Stipendien aufgezogen ist, ohne mehr von der Welt gesehen zu haben als zwanzig oder dreißig Meilen im Umkreis, sich unverschämterweise darein zu mengen, der Ritterschaft Gesetze vorzuschreiben und über die irrenden Ritter ein Urteil zu sprechen? Ist es denn vielleicht ein eitles Unternehmen oder übel angewendete Zeit, wenn man sie darauf verwendet, durch die Welt zu ziehen, keine von ihren Wollüsten suchend, sondern alle jene Bedrängnisse, durch welche die Tugendhaften zum Sitze der Unsterblichkeit gelangt sind? Hätten mich die Ritter für einen Narren gehalten, die Vornehmen, die Edelmütigen, die Hochgeborenen, so hätte ich es für einen unwiderruflichen Schimpf genommen; daß mich aber die Schriftgelehrten für albern halten, die niemals in die Fußstapfen der Ritterschaft getreten sind, kümmert mich nicht im geringsten. Ritter bin ich, und als Ritter will ich sterben, wenn es dem Allerhöchsten gefällt.« Die Tiecksche Übersetzung, aus der wir hier zitieren, trifft, trotz mancher Ungenauigkeit, den Ton des Cervantes am besten. Es gibt etwa dreißig deutsche Übertragungen. Die neueste spanische Ausgabe von Angel Basanta erschien 1985 als Taschenbuch in der Klassikerreihe von Plaza & Janes, mit ausführlicher Einleitung und Kommentaren etlicher Gelehrter, Bibliographien und Textanalysen von verschiedener Qualität.

In diesem Zusammenhang überträgt der Herzog, zur Empörung seines Hausgeistlichen, Sancho die Statthalterschaft einer Insel, die gar keine Insel ist, sondern vom Herzog aus Spaß als solche ausgegeben wird – ein Spaß, den Sancho, ohne zu ahnen, daß man ein Spiel mit ihm treibt, zu einer höheren und durchaus nicht possenhaften Würde erhebt. Er wird ein musterhafter Statthalter, regiert mit dem gesunden Menschenverstand und stellt auf diese Weise ein Gegenbild zur üblichen Korruption auf. Die Trübnisse der realen Welt werden ausgerechnet von einem bäuerlichen Analphabeten ins rechte Lot gebracht, nicht anders als in einer aristophanischen Komödie.

Der zweite Teil wurde etwa zehn Jahre nach dem ersten veröffentlicht. Dessen Ruhm und Ruf wirkt nun in den zweiten Teil hinein; Don Quijote stößt immer wieder auf Menschen, die den ersten Teil gelesen haben und nun ihn und Sancho als literarisch berühmte Personen erkennen. Der größte und wirkungsvollste Mitwisser ist das Herzogpaar, und so wie Don Quijote sich durch seinen Ruhm zu weiteren Taten inspiriert fühlt, fügen sich die Mitwisser der Geschichte Don Quijotes Wahn und bestätigen ihn. Der Ritter bemerkt ebensowenig wie sein Knappe, daß die Mitwisser Spiele mit ihm treiben, in den meisten Fällen wohlwollend, in einigen auch bösartig. Durch diese Verschiebung des Schemas erhält der zweite Teil eine neue Tiefenwirkung. Die Varianten der Heldentaten und Erlebnisse erscheinen in einem ironisch doppelt gebrochenen Licht. Sancho ist nicht nur Diener, zeigt nicht nur die an Essen und Trinken gebundene Kehrseite seines den Realitäten des Lebens überlegenen Herrn, sondern er mischt sich als Person, als Erzähler, zeitweise als Haupthandelnder ein und behauptet seine Persönlichkeit mit eigenen Vorstellungen von seinem Wert und seiner Würde. Er teilt den Wahn seines Herrn, zugleich aber durchschaut er ihn. Und was der Herr rhetorisch, in den Formen der Scholastik, gelehrter Salbaderei und Homiletik, durch seine in ihrer Logik unbestreitbaren Reden gewinnt, das bringt Sancho Panza durch seinen gesunden Menschenverstand und ihre Ausdrucksform, die Sprichwörter, wieder auf den Boden des alltäglichen Lebens zurück. So entsteht in ständigen Streitigkeiten über die absurdesten Fragen ein Wettstreit zweier Prinzipien des Lebens.

* * *

Der *Amadis*-Roman erhielt seine erste literarische Form durch Garci de Montalvo, gedruckt 1508; er war der Moderoman Europas. *Amadis* lebte aus der Artusüberlieferung des hilfsbereiten, treuen, tapferen und idealistischen Ritters. Das alles war halb mythisch, halb märchenhaft und wurde als künstlerische Übertreibung eines versunkenen Ideals verstanden. So entstand die Gattung der barocken Ritterromane. Die idealistischen Züge wurden immer mehr zugunsten der Phantastik verwässert – und auf sie bezieht sich Cervantes' Verspottung. Don Quijote ironisiert sich als Ritter von der traurigen Gestalt, als einen Weltverbesserer, der die Banalitäten des Lebens nicht annimmt. Das berühmteste Beispiel ist Don Quijotes Kampf gegen Windmühlenflügel, die er für feindliche Riesen hält. Die Zauberer und Riesen in Don Quijotes Wahnvorstellungen gehören zum Motivkreis der keltischen Märchen. Auch die Liebe zu einer nur in der Vorstellung des Helden existierenden Dame stammt aus den keltischen, spanischen, französischen und deutschen Ritterepen des 11. Jahrhunderts.

Das ritterliche Leben besteht aus Abenteuern. Sie zeigen keineswegs die Wirklichkeit des Lebens im Mittelalter oder in der keltischen Vorzeit des Artuskreises, auf welche sie sich berufen. Der Ritter ist ein von der Vorsehung auserwählter Held und durch Pflichten gebunden. Die Welt des Epos ist die poetische Umformung der Welt für die Bewährung des Ritters in Abenteuern. Die historische Wirklichkeit spielt nur als Oberfläche, als Dekoration eine Rolle. Der Ritter braucht, um Heldentaten begehen zu können, Widerstände, und die sind meistens von Zauberern bereitet. Die Standesethik des Rittertums hat sich sonderbarerweise auch dann noch behauptet, als das Rittertum als historische Erscheinung längst vergangen war, und zwar so sehr, daß die Vorstellungen von Tapferkeit, Ehre, Treue, Hilfsbereitschaft, Frauendienst und edler Sitte gültig blie-

ben, als städtische und bürgerliche Zeiten die mittelalterlichen längst abgelöst hatten, zum Teil bis heute.

Cervantes hat das Rittertum im *Don Quijote* parodiert, zugleich aber als Ideal aufrechterhalten. Bevor Don Quijote in die Welt der Abenteuer auszieht, muß er zum Ritter geschlagen werden. Das geschieht im zweiten und dritten Kapitel. Don Quijote hält eine Schenke an der Straße für ein Schloß und ein paar Dirnen »aus der Zahl der sogenannten Zünftigen«, die vor der Tür stehen, für Edelfräulein und den Wirt der Schenke für den Kastellan des Schlosses. Dieser geht auf Quijotes Forderung, ihn zum Ritter zu schlagen, ein: »Der Wirt, der nicht wußte, warum der Ritter ihn als Kastellan anredete, glaubte, er halte ihn für einen sogenannten ehrlichen Kastilianer oder Gauner, und dabei war er ein Andalusier, aus der Gegend von San Lucar, der so lange Finger hatte wie Cacus (Rinderdieb, der bei Vergil und Ovid vorkommt) und als Schalk keinem Studenten oder Pagen nachstand. Er versetzte also: Demnach werden wohl ›Harte Steine Euer Bett, stetes Wachen Euer Schlaf‹ sein ...« Die Worte »Harte Steine Euer Bett und stetes Wachen Euer Schlaf« waren der Anfang einer damals bekannten Romanze. Cervantes führt sich als Literaturkenner ein, wie überhaupt der *Don Quijote*-Roman in einem Geflecht literarischer Bezüge steht, das dem gebildeten Leser seiner Zeit ebenso klar war wie die Parodie auf den Auszug eines Artusritters im *Yvain*.

Das parodistische Element wird von Cervantes noch verstärkt, indem er dem Ritter seinen Knappen Sancho Panza aus der Mancha beigibt, dem der höfische Lebensstil vollkommen fremd ist. Sancho stellt das Gegenteil des Ritters dar, einen an irdischen Genüssen hängenden, bauernschlauen Typus, der in Sprichwörtern redet. Mit der Zeit lernt Sancho auf des Herrn Marotten einzugehen und wird sogar von seinem Wahn angesteckt, wenngleich die natürliche Klugheit des Mannes aus dem Volke immer wieder über die Ideologie siegt. Heute würde man sagen, die ritterlichen Motive seien literarisch verfestigte Reste einer Vorzeitpoesie oder Spiegelungen innerseelischer oder tiefenpsychologischer Träume. Cervantes weiß davon nichts. Er gibt die Vorstellungswelt seines Helden von vornherein als Narrheit aus.

Don Quijote hat keine Einsicht in die wahnhafte Natur seiner Ideen. Der Autor beschreibt einen Mann, der geisteskrank ist, und zwar partiell. Don Quijote ist nicht, wie die meisten Geisteskranken, nur an sich selbst interessiert. Die Krankheit besteht lediglich in der fixen Idee, er müsse den Armen und Bedürftigen bei Tag und Nacht und in jedem Fall beistehen. Dabei unterlaufen ihm groteske Verwechslungen, indem er die staubaufwirbelnde Schafherde für ein feindliches Heer oder das Knarren einer Mühle für das Getöse eines Kampfes hält. Zugleich aber führt die Idee, sich für das Gute und Wahre einsetzen zu müssen, dazu, daß Don Quijote, freundlich eingeladen zu einer Bauernhochzeit, die Braut des reichen Bauern Camacho in einer äußerst verwickelten possenhaften Handlung schließlich dem durchtriebenen, aber armen Geliebten Basilio zuführt, und zwar sowohl mit Gewalt wie mit Argumenten, in denen die Bedingungen der Ehelehre ebenso zu ihrem Recht kommen wie die Wünsche der Liebenden. Diese Erzählung, Kapitel zwanzig und einundzwanzig des zweiten Teils, ist eine selbständige Liebesnovelle, zugleich aber, wie die meisten Geschichten, mit der Erzählung von Don Quijotes und Sancho Panzas Irrfahrten durch die Mancha verknüpft.

Cervantes erzählt nicht bloß zur Unterhaltung der Leser, sondern verbindet mit ihr eine Kritik an den Ständen. Die Hochzeit des reichen Camacho mit Tänzen und Liedern, einer riesigen Hochzeitstafel, einem am Spieß gebratenen Ochsen, einer ver-

schwenderischen Kleidung der Männer und Frauen und nicht weniger als sechzig aufgehängten Weinschläuchen, die Sancho Panza das Wasser im Mund zusammenlaufen lassen, beschreibt Entartungen des reich gewordenen Bauerntums. Ähnliche Geschichten gibt es auch in Deutschland, etwa in unserm *Meier Helmbrecht*. Die Hochzeit hat zugleich literarische Bezüge, sie ist eine Übertreibung und Parodie des Lebens in den modischen Schäferromanen. Eine ähnliche Szene wird im achtundfünfzigsten Kapitel erzählt. Ritter und Knappe sehen sich am Rand eines Waldes plötzlich in Netze von grüner Seide verwickelt. Don Quijote kann sich ihren Sinn nicht erklären und erwartet ein unerhörtes Abenteuer. Er sagt zu Sancho: »Ich will mich hängen lassen, wenn nicht meine Verfolger, die Zauberer, mich darin festhalten ... Allein ich werde ihnen zeigen, daß ich diese Netze, wenn sie statt aus Seide auch aus Diamanten oder stärker wären, als jene, in denen der eifersüchtige Gott der Schmiede Venus und Mars einschloß, so leicht zerreißen werde, als wären sie aus Seegras geflochten.« Mit diesen Worten will er vorwärts reiten und durch die Netze hindurchsprengen; da treten ihm plötzlich aus einem Gebüsch zwei schöne Schäferinnen entgegen, »wenigstens waren sie als Schäferinnen gekleidet; nur waren ihre Jacken und Röcke aus feinstem Brokat, ja aus Goldtaft. Die Haare fielen ihnen in Locken über die Schultern und waren so blond, daß sie an Glanz mit den Strahlen der Sonne wetteifern konnten.«

Don Quijote muß sich von ihnen aufklären lassen, hier im Dorf hätten sich vornehmere Leute, die dort wohnten, Junker und Reiche, mit Freunden und Verwandten, Frauen, Söhnen und Töchtern versammelt, um ein arkadisches Schäferleben zu führen. Solche Spiele gehörten zu den Vergnügungen der Zeit. Sie spiegeln sich in Dichtungen von Tasso, Shakespeare, Gryphius und Opitz. (In *La Galatea* hatte auch Cervantes den Stoff aufgegriffen.) Die jungen Damen erklären dem Don Quijote: »Wir haben zwei Schäferspiele, eines von dem berühmten Garcilaso, das andere von dem vortrefflichen Camoens in seiner eigenen portugiesischen Mundart gelernt, aber bis jetzt noch nicht aufgeführt, da wir erst gestern hierhergekommen sind ...« Mit den ausgespannten Netzen aber möchte man die »einfältigen Vögel berücken«, daß sie sich darin verfangen.

Don Quijote hält eine höfliche Rede, bietet seine Dienste an und gibt sich zu erkennen: »So wisset, daß der Mann, der euch diese Versicherung gibt, kein geringerer ist als Don Quijote de la Mancha, wenn Euch etwa dieser Name schon zu Ohren gekommen ist.« Daraufhin erklärt das eine der Mädchen dem andern: »Ich will dir nur sagen, daß er der tapferste, verliebteste und höflichste Ritter der Welt ist, wenn anders eine Geschichte seiner Heldentaten, die im Druck erschienen und in jedermanns Händen ist, nicht lügt und uns täuscht.« Daraufhin werden Don Quijote und sein nicht minder berühmter Knappe eingeladen. Der Ritter muß den Ehrenplatz an der Tafel einnehmen, wo er eine rhetorisch glänzende Rede gegen das größte aller Laster, den Stolz, hält: »Diese Sünde habe ich, soviel es mir möglich war, zu meiden gesucht, und zwar seit dem Augenblick, da ich meine Vernunft gebrauchen lernte ...«

Sancho Panza, infiziert von der fixen Idee seines Herrn, ruft mit lauter Stimme: »Ist es möglich, daß es Leute in der Welt gibt, die sich unterstehen können, zu behaupten und zu beschwören, mein Herr da sei verrückt? Sagt einmal selbst, ihr Herren Schäfer, ist wohl ein Dorfpfarrer so gelehrt und beredt, daß er das sagen könnte, was mein Herr gesagt hat?« Darauf gibt Don Quijote mit zornglühendem Gesicht die Antwort: »Ist es möglich, Sancho, daß irgendein Mensch in der ganzen Welt es leugnen kann, du seist durch und durch ein Narr und mit Narrheiten gefüttert und verbrämt, und dazu mit

Fetzen von Schelmerei und Bosheit? Was hast du dich in meine Sachen zu mischen, und wer hat dir den Auftrag gegeben, zu bestätigen, ob ich gescheit oder verrückt bin?»

Solche Stellen sich überbietender Narrheit, die zugleich tragische Tiefe hat, findet man höchstens bei Cervantes' Zeitgenossen Shakespeare. Der zweite Teil des Romans vollzieht sich auf einer gleichsam höheren Spirale als der erste: Der von einem Abenteuer ins andere stolpernde Ritter und sein Knappe agieren auf dem Niveau eines doppelbödigen Humors, der ständig Blicke in die Tiefe und die Höhe freigibt. Dies Niveau hatten die Schelmenromane nicht, aus deren Gattung der Don Quijote herausgewachsen ist. Sie spielen im einfachen Volk, während Don Quijote durch Herkunft und Erziehung zur Oberschicht gehört und Sancho Panza, scheinbar nur an Essen und Trinken interessiert, durch den Umgang mit seinem Herrn jetzt als gereift und lebensklug erscheint. Das zeigt er besonders als Statthalter, als welcher er Ansichten und Urteile von sich gibt, die eine scharfe Verurteilung der Verwaltung Spaniens unter Philipp III., seit 1598, und der zunehmenden öffentlichen Verschwendung und Korruption darstellen.

Sancho steht im Begreifen und Verkennen der Welt neben seinem Herrn. Er ist ein Duplikat Don Quijotes geworden, nur daß er die jeweiligen Ereignisse, Abenteuer oder Feste als einfacher Mann und Kind des Volkes deutet. Sancho hatte keine Ritterbücher gelesen, aber er hat sich als Diener so in die Ideen seines Herrn eingelebt, daß er ähnliche Konsequenzen zieht, wobei seine Pffiffigkeit ihm immer weder korrigierend zu Hilfe kommt, was Don Quijote jedoch als spezifische Blödsinn eines Dieners deutet. So ergibt sich die Fülle von Einstellungen zur wahnhaften und echten Welt. Das Puzzlespiel wird von der fast unerschöpflichen dichterischen Phantasie des Cervantes genährt. Mit Verwunderung hat man festgestellt, daß alle Figuren fest umrissene Charaktere und alle Schicksale unverwechselbar scharf gezeichnet sind. Diese Kunst findet sich auch in den Novellen. So heißt es vom Eifersüchtigen Estremadurer, der in den Kolonien zu Vermögen gekommen war: »Als er so reich geworden war und seine Unternehmungen in schönster Blüte standen, überfiel ihn die Sehnsucht, seine Heimat wiederzusehen. Sofort schlug er alle Geschäfte aus, verließ Peru und kehrte nach Spanien zurück. Das große Vermögen, das er erworben hatte, führte er in Gold- und Silberbarren mit sich und ließ es beim Zoll genau deklarieren, um sich Unannehmlichkeiten zu ersparen.«

Die scharf zugreifende Komposition bestimmt den *Quijote*-Roman; man entdeckt auf seinen fünfzehnhundert Seiten keine leeren Stellen, keine kompositorische Schwäche. Die Grundvorstellung vom Wahn des Helden wird folgerichtig durchgeführt. *Don Quijote* lebt als Roman aus dieser Konstruktion. Sie wird erst ganz zum Schluß, im letzten Kapitel, aufgegeben, wo Don Quijote, am Rand des Grabes, erkennt, daß Gottes Barmherzigkeit ihm die große Wohltat erweist, daß er wieder hell, klar und frei denken kann. Er macht sein Testament und bittet Sancho um Vergebung, daß er ihm Veranlassung gegeben habe, als ein ebenso großer Narr zu erscheinen wie er selber war. Nachdem er die Sterbesakramente empfangen hat, gibt er unter den Klagen und Tränen Sanchos, der Verwandten, des Notars und des Pfarrers seinen Geist auf. Bis zuletzt wird der Ur-Autor Sidi Hamet Benengeli erwähnt: Er habe den Geburtsort des Ritters absichtlich unbestimmt gelassen, damit alle Städte und Dörfer der Mancha um die Ehre seiner Geburt streiten könnten, »so wie einst sieben Städte Griechenlands um Homer gestritten haben«.

Es kommt uns sehr merkwürdig vor, daß Cervantes nicht den Don Quijote, sondern *Die Mühen und Leiden des Persiles und der Sigismunda* für sein bedeutendstes Werk gehalten hat. Er arbeitete jahrelang an ihm und konnte es nicht mehr beenden. Es ist ein christliches Gegenstück zu Heliodors Abenteuer- und Liebesroman *Äthiopica*. Dieser Roman entstand um 300 n.Chr. und behandelt die Liebesgeschichte des Theagenes und der äthiopischen Königstochter Charikleia. Er gilt als der letzte und beste antike Roman, mit Serien von Abenteuern, Raub, Entführung, Orakel, Nekromantie und endlicher Vereinigung der Liebenden. Das Paar, angeblich Geschwister, bleibt keusch, wird Priester der Sonne und bringt das erste unblutige Opfer dar: Motive, welche den christlichen Lesern besonders zusagen mußten. Mit seiner geschickten Technik, nachgetragener Vorgeschichte und eingeflochtenen Novellen, begeisterte der Roman die europäische Renaissance und wurde als Vorbild erzählender Prosa oft nachgeahmt.

Bei Cervantes stammen Held und Heldin, Persiles und Sigismunda, aus dem nebligen Norden, und die an die *Äthiopica* erinnernde Handlung führt vom nordischen Heidentum zum katholischen Süden und endet mit der sakramentalen Eheschließung. Das Baugesetz, eine Kette von Abenteuern, erinnert an *Don Quijote*. Das zugrundeliegende Schema zum Schreiben literarischer Werke geht auf Platos und Aristoteles' Anweisungen zurück. Aufgabe des Dichters sei das Horazische *Prodesse et Delectare*, moralische Nutzenweisung und spannende Unterhaltung. Als Beispiele dieser Art Literatur führt Cervantes Tasso und Ariost an, für die erzählende Prosa den Heliodor.

Persiles und Sigismunda erleben Entführung, Raub, Versklavung, Befreiung, abermalige Gefangenschaft, Schiffbrüche, Einsamkeit auf Inseln, Intrigen und schließlich ein Zueinanderkommen unter überraschenden Umständen. Das Hauptthema ist, daß die Heldin ihre Unschuld bewahrt und der Held auf den abenteuerlichen Reisen immer näher nach Rom kommt. Der Roman mündet in die Verherrlichung des katholischen Glaubens als Inbegriff der Menschlichkeit. Den Rang solcher Vorstellungen bestimmt nicht die persönliche Frömmigkeit des Dichters (von der wir so gut wie nichts wissen), sondern die unerschütterliche Überzeugung des gegenreformatorischen Barock: Trotz verstörender Ereignisse hat die Welt eine unbezweifelbar feste Ordnung. Das verbindet beide Romane. Es gibt Leidenschaften, Kriege, Konflikte, aber nicht eigentlich unlösbare Probleme. Don Quijote ist zwar toll und närrisch, ist zum Schluß aber heilbar und stirbt nach Empfang der Sterbesakramente. Diese Form der Katholizität galt im ganzen spanischen Erdkreis. Sie prägt ihn, mit Einschränkungen, als Lebensgefühl bis heute.

In der Variation liegt die Gemeinsamkeit des *Don Quijote* mit *Persiles und Sigismunda*, im ständigen Wechselspiel eines im Grunde unerschütterlichen Verhältnisses zur Welt. Was auch passiert, am Ende steht die Ordnung. Gott, König, Ehre und eine dem jeweiligen Stand angemessene Haltung sind feste Größen. Es ist die gleiche Welt, die etwas später in Calderóns Dramen und Sakramentsspielen ihren Ausdruck fand. Verirrung ist nur innerhalb des Systems möglich und kann deshalb innerhalb des Systems korrigiert werden. Einen grundsätzlichen Zweifel an der Welt, ihrer Richtigkeit und ihrem Sinn, gibt es nicht. Gestalten wie Hamlet oder Faust sind hier nicht möglich.

Ein besonderes Problem stellt die Grausamkeit dar. Wie oft wird Don Quijote nicht verprügelt und wie hart erscheint uns der Wunsch Don Quijotes, Sancho müsse zur Befreiung Dulcineas zweitausend Geißelhiebe auf sich nehmen! Der weiß sich ihnen freilich schlau zu entziehen, indem er sich mit dem Rücken gegen einen Baum stellt. Geradezu empörend scheint uns Don Quijotes Härte im neunzehnten Kapitel des ersten Teils

zu sein. Beim Angriff auf die Schafherden tötet er sieben Tiere und wird von den Hirten bestraft, die ihm mit Steinwürfen zwei Rippen brechen und vier Zähne einschlagen. In der Nacht darauf begegnen Sancho und Don Quijote einem von Fackeln begleiteten Totengeleit. Don Quijote hält es für satanischen Trug, greift an und stößt einen der in weißen Gewändern reitenden Geistlichen vom Maultier. Der Unglückliche bricht sich das Bein, so daß er vermutlich auf Lebenszeit ein Krüppel bleiben muß. Klage und Gegenklage werden mit den Mitteln spitzfindiger Rhetorik und fast unübersetzbaren Wortspielen geführt und gipfeln in Don Quijotes Erklärung, daß er die in Chorhemden gehüllten, mit Fackeln in der Hand, lateinische Gebete murmelnden Geistlichen für Teufel der Hölle gehalten habe, und es sei seine Pflicht, sie zu bekämpfen. Don Quijotes Bedauern richtet sich dann auf den Umstand, daß er Priester und Kirchendiener beleidigt habe, »die ich als guter katholischer Christ in hohen Ehren halte«. Er habe die Satzung des Trienter Konzils, Kap. 56, verletzt, wonach sich jemand, der auf Anraten Satans Diener der Kirche angreife und verletze, im Kirchenbann befinde. Diesem Argument weiß sich Don Quijote raffiniert zu entziehen: Nicht er, sondern seine Lanze habe den Geistlichen vom Maultier gestoßen! Seine Rippenbrüche und eingeschlagenen Zähne bringt er nicht in Anschlag. Das ganze Kapitel ist eine Parodie auf die Unwichtigkeit moralischer Einstellung und körperlicher Verfassung, wenn nur der idealen Pflicht Genüge getan wird.

An der Form des Streitgesprächs erkennt man die scholastische Denkschule mit ihrer Freude an scharfsinnigen Argumenten. Sie führte in Spanien nicht zur Erschütterung des Weltbildes, sondern bereitete den Menschen, wie das Wundertheater Calderóns, auf eine Welt jenseits des Verstandes vor, die Mystik. Don Quijotes gottseliges Ende zeugt ebenso davon wie der Ausgang von *Persiles und Sigismunda* und die überraschenden Schlüsse der *Exemplarischen Novellen*, wo die unwahrscheinlichsten Ereignisse schließlich dazu dienen, die von Gott und König garantierte Ordnung der Welt wieder herzustellen. Der Cervantessche Humor spielt nur im *Don Quijote* die überwindende und versöhnende Rolle, und dadurch wurde der Roman zum großen Vorbild dieser Gattung in allen europäischen Sprachen. Der Humor des Cervantes, sagte Thomas Mann, adelt, heilt, versöhnt, und was wie ein Spleen erscheint, dient schließlich der Hervorhebung der sittlichen Würde eines untadeligen Edelmanns.

STELLUNGNAHMEN

GEDANKEN EINES PRIESTERS ZUM ZÖLIBAT – Der Beitrag von Pfarrer W. Henze¹ über die ekklesiologischen Irrwege zeigt deutlich, daß wir in den kommenden Jahren wegen der abnehmenden Zahl der Priester vor wichtige Entscheidungen gestellt werden und daß wir auf der Hut sein müssen, wenn wir Irrwege und Abwege in unseren Gemeinden vermeiden wollen. Hierin ist dem Autor voll zuzustimmen. Bezüglich des Zölibates möchte ich aber die Akzente in drei Punkten etwas anders setzen:

1. Die Diskussion über den Pflichtzölibat in der lateinischen Westkirche – die katholische Ostkirche kennt die pflichtmäßige Ehelosigkeit für ihre Priester nicht! – läßt sich nicht autoritativ beenden und gleichsam gewaltsam abbrechen. Ich habe in den letzten achtzehn Jahren 41 Priester begleitet, die ihren Orden verlassen bzw. das Priestertum aufgegeben haben. Bei jedem dieser Menschen habe ich mich gefragt, ob er wohl in solche Schwierigkeiten und Nöte geraten wäre, wenn er einen Lebenspartner hätte wählen dürfen. Wenn man solche Fragen stellt, diskutiert man unweigerlich über den Zölibat. Das läßt sich gar nicht vermeiden. Im übrigen zeigen gerade die jüngsten Vorgänge in Roermond und Rolduc, daß ein Verschweigen des Notstandes die betreffenden Priester in schlimme Konflikte führt.

2. Pfarrer Henze beruft sich bei seiner Argumentation u.a. auf Lk 10,2 und bezieht diese Stelle auf den zölibatären Priester. Davon ist aber in dem Text gar nicht die Rede. Wie lau-

tet der Vers? »Er (Jesus) sagte zu ihnen: Die Ernte ist groß, aber es gibt nur wenig Arbeiter. Bittet also den Herrn der Ernte, Arbeiter für seine Ernte auszusenden.« Nun haben wir doch heute in Deutschland eine große Zahl von Theologiestudenten, die gerne im Weinberg des Herrn arbeiten würden, die freilich nicht den Zölibat übernehmen können, weil sie dieses Charisma nicht besitzen. Grenzt es nicht an Unglaube und Herzenshärte, wenn wir diese von Gott Berufenen ablehnen, weil wir uns anmaßen, Gott vorschreiben zu können, wie die Berufung derer auszusehen hat, die in der Kirche arbeiten möchten?

3. Pfarrer Henze schlägt wegen des Priestermangels eine drastische Verminderung der Gottesdienste in den Gemeinden vor. Mit diesem Vorschlag wird die Ordnung der Werte geradezu auf den Kopf gestellt. Deshalb muß man diesen wohlgemeinten Ratschlag ablehnen. Nicht der Zölibat ist jener Wert, dem die Eucharistiefeier geopfert werden darf, sondern die hl. Messe ist Zentrum und Quelle in der Gemeinde. Und diesem eucharistischen Zentrum muß notfalls der Zölibat untergeordnet werden. Schon 1970 hatten deshalb die damaligen Berater der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz (darunter waren so klangvolle Namen wie Kasper, Lehmann, Rahner, Ratzinger, Schnackenburg und Semmelroth) eine Überprüfung des Zölibatsgesetzes gefordert², um die notwendige Eucharistiefeier in unseren Gemeinden zu ermöglichen.

Reinhold Sebott SJ

DIE INSTRUKTION VOM 24. MAI 1990 kann als vorläufiger Höhepunkt der nachkonziliaren kirchenamtlichen »Entmündigung« des Volkes Gottes angesehen werden. So reizvoll

es ist, die »Lesehilfe«³ des Kardinals in ihrer Argumentation auf ihre Stichhaltigkeit nachzuzeichnen – genannt sei hier nur die Charakterisierung des Verhältnisses von Theologen und

1 W. Henze, Ekklesiologische Irrwege? Der Priestermangel und das Suchen nach einem Zukunftsmodell für Kirche und Gemeinde, in dieser Zeitschrift 19 (1990), S. 556-561.

2 Vgl. den Text in *Orientierung* 34 (1970), S. 69-72.

3 J. Kard. Ratzinger, Zur »Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen«, in dieser Zeitschrift 19 (1990), S. 561-565.

Bischöfen vor und nach dem letzten Konzil (S. 562) und der Hinweis auf augenscheinlich falsche kirchenamtliche Entscheidungen der Vergangenheit, von denen gegen jede Logik behauptet wird: »Ihr Kern bleibt gültig« (S. 564) –, in dieser Stellungnahme wird der zentrale Anspruch der Instruktion auf das *forum internum* des einzelnen Theologen nur gestreift (ebd.). Dieser Anspruch muß entsprechend der jahrhundertelangen Tradition der Moraltheologie ebenso zurückgewiesen werden wie die Aussagen in der Papstansprache vom 12. November 1988, die der Würde und Freiheit des Gewissens nicht gerecht werden.

In das Zentrum der Instruktion führt aber eine Neuerscheinung, die statt dessen als ein »lebendiger« Kommentar hier vorgestellt werden soll.⁴ Die etwa 1968 aufgezeichneten Lebenserinnerungen Thomés, eines Priesters des Bistums Aachen, sind wohl das Beeindruckendste dieses wertvollen Bandes.

Zwei darin aufgezeichnete »Gespräche« mit Aachener Bischöfen seien hier in Auszügen zitiert, die beide um das vor etwa einem halben Jahrhundert geschriebene Buch *Der mündige Christ. Katholische Kirche auf dem Wege der Reifung* kreisen, ein Buch, das seither nichts von seiner Aktualität eingebüßt hat.

Das erste Gespräch fand im Dezember 1942 statt. Bischof Sträter erklärte, das Imprimatur für diese Schrift könne er nicht erteilen. Er forderte den Autor auf, seine »falsche Ansicht« zu ändern. Thomé: »Was ich in der Schrift niedergelegt habe, ist der Ertrag jahrzehntelanger Arbeit; meine Überzeugungen sind langsam gewachsen, und zwar nicht in isolierter Einsamkeit, sondern in Übereinstimmung mit hervorragenden katholischen Gelehrten. Was so gewachsen ist, kann man nicht auf Befehl ändern; das ist psychologisch gänzlich unmöglich.« Der Bischof: »Ich habe einen heiligen Eid bei der Übernahme meines Amtes getan, jede Häresie zu verfolgen.« Thomé weist auf die hl. Johanna hin, die »vom Befehl ihres Gewissens trotz des Gegenbefehls des Bischofs nicht abließ; deshalb ist sie unter Mitwirkung der Kirche zum Tode verurteilt worden.« Der Bischof: »Es gehört zum rechten Gewissen,

daß Sie Ihrem Bischof folgen. Wenn Sie das nicht tun, haben Sie ein falsches Gewissen.« Thomé: »Und wenn ich das hätte: Auch ein falsches Gewissen könnte ich nicht auf Befehl ändern.«

Das Buch ist dann nach dem Kriege mit kirchlicher Approbation erschienen, wurde aber 1955 auf den Index gesetzt. Im September 1955 kam es darüber zu einer Aussprache mit Bischof Pohlschneider. Der Bischof: »Aber Sie sind doch der Kirche *inneren* Gehorsam schuldig.« Thomé: »Die Indexkongregation ist nicht die Kirche.« Der Bischof: »Aber der Papst hat das Dekret unterzeichnet.« Thomé: »Auch der Papst ist nicht die Kirche.« Der Bischof: »Das Urteil der Indexkongregation ist das Urteil der Kirche.« Thomé: »Erlasse der Indexkongregation sind nicht unfehlbar.« Der Bischof: »Trotzdem bleibt die Kirche bei der Forderung eines *inneren* Gehorsams auch gegenüber ihren nicht unfehlbaren Entscheidungen.« Thomé: »Die Forderung einer vorbehaltlosen inneren Zustimmung zu anerkanntermaßen nicht unfehlbaren Entscheidungen ist logisch unmöglich. Hier kann ich nicht anders, als Gott gehorsam sein, der durch mein Gewissen zu mir spricht und mir einen solchen Gehorsam verbietet.« Der Bischof: »Ihre Haltung ist Mangel an Demut.« Thomé: »Auch ein Bischof muß demütig sein. Er darf sein Urteil nicht verabsolutieren.«

Im Jahre 1968 konnte das Buch in zweiter Auflage erscheinen, und zwar mit Hilfe namhafter Theologen, u.a. Joseph Ratzinger.

Als ein »mündiger« Christ richte ich an Kardinal Ratzinger den Appell: Nehmen Sie die Instruktion insofern zurück, als diese das Gewissen des Theologen einzuengen sucht! Das Beispiel des aufrechten Priesters Josef Thomé, der ein Opfer nationalsozialistischer und amtskirchlicher Bedrückung geworden ist und mit dazu beigetragen hat, daß im Konzil die »Mündigkeit der Laien« und damit auch der Theologen verkündet worden ist, soll uns allen Verpflichtung sein, das Innerste des Menschen, das Gewissen, unangetastet zu lassen.

Franz Lüttgen

4 J. Thomé, Ich habe keine Angst ... Eine Erinnerung zum hundertsten Geburtstag. Aachen 1990.

GLOSSEN

IN EIGENER SACHE – Wie schon angekündigt, wird ab diesem Jahr unsere Arbeit durch einen Redaktionsbeirat unterstützt:

Michael Figura, in Gleiwitz/Oberschlesien 1943 geboren, studierte Philosophie und Theologie in Mainz und an der *Päpstlichen Universität Gregoriana* in Rom. Nach der Priesterweihe 1969 arbeitete er zwei Jahre als Kaplan in Friedberg/Hessen. Weitere Studien und die Promotion in Freiburg folgten. Anschließend war er über fünf Jahre Sekretär des früheren Bischofs von Mainz Hermann Kardinal Volk. Es folgte die Habilitation in Freiburg bei Karl Lehmann und Suso Frank. Bis 1986 wirkte er daselbst als Privatdozent; er ist heute Sekretär der *Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz*.

Eberhard Straub, 1940 in Berlin geboren, studierte in Bonn und München Geschichte, Archäologie, Kunstgeschichte und Germanistik. Promotion 1968. Als Stipendiat verschiedener Stiftungen führten in Forschungsreisen nach Turin, Madrid und New York. Habilitation 1977. Im gleichen Jahr trat er der Feuilleton-Redaktion der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* bei, wechselte dann 1986 zur *Stuttgarter Zeitung*; 1989 wechselte er erneut zum Feuilleton der *Welt*. Ab diesem Jahr ist er Pressereferent beim *Stiftungsverband für die deutsche Wissenschaft* in Essen.

Achim Bucher, der seit 1988 der Redaktion dieser Zeitschrift angehörte, scheidet mit Beginn dieses Jahres aus beruflichen Gründen aus.